This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Stanford University Libraries
3 6105 025 682 142

4621

LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY

3
4621

LELAND·STANFORD·JVNIOR·VNIVERSITY

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

Herausgegeben

von

D. Karl Ludwig Michelet.

Dritter Band.

Standhaftigkeit wird dazu nöthig seyn, sich, durch die Schwierigkeit innerlich und den Widerstand äußerlich, nicht abhalten zu lassen, die Metaphysik, eine der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft — endlich einmal zu einem gedeihlichen und fruchtbaren Wuchse zu befördern.

Kant.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1836.

Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förster.

Funfzehnter Band.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1836.
Verlag von Duncker und Humblot.

LIBRARY
INTERNATIONAL UNION
UNIVERSITY

123760

Inhalt des dritten Bandes.

Erster Theil.

Geschichte der griechischen Philosophie.

(Schluß.)

	Seite.
Dritter Abschnitt: Dritte Periode. Neuplatoniker	3
A. Philo	18
B. Kabbala und Gnosticismus	26
1. Kabbalistische Philosophie	26
2. Gnostiker	29
C. Alexandrinische Philosophie	31
1. Ammonius Sakkas	36
2. Plotin	37
3. Porphyr und Jamblich	69
4. Proklus	71
5. Nachfolger des Proklus	93

Zweiter Theil.

Philosophie des Mittelalters.

Einleitung	99
Erster Abschnitt: Arabische Philosophie	121
A. Philosophie der Medabberim	125
B. Kommentatoren des Aristoteles	129
C. Jüdische Philosophen. Moses Maimonides	131

Seite.

Zweiter Abſchnitt: Scholaſtiſche Philoſophie 132
A. Verhältniß der ſcholaſtiſchen Philoſophie zum Chriſtenthum 138
B. Allgemeine geſchichtliche Geſichtspunkte 161
1. Bauen der Glaubenslehre auf metaphyſiſche Gründe 162
a. Anſelmus 162
b. Abälard 170
2. Methodiſche Darſtellung des kirchlichen Lehrbegriffs 171
a. Petrus Lombardus 171
b. Thomas von Aquino 173
c. Johannes Duns Scotus 174
3. Bekanntſchaft mit den ariſtoteliſchen Schriften 176
a. Alexander von Hales 177
b. Albertus Magnus 178
4. Gegenſatz von Realismus und Nominalismus 180
a. Roſcelin 180
b. Walther von Mauvagne 182
c. William Occam 184
d. Buridan 189
5. Formelle Dialektik 190
a. Julian, Erzbiſchof von Toledo 191
b. Paſchaſius Radbertus 192
6. Myſtiker 194
a. Johann Charlier 195
b. Raimund von Sabunde 195
c. Roger Baco 196
d. Raimund Lullus 196
C. Allgemeiner Standpunkt der Scholaſtiker überhaupt 198
Dritter Abſchnitt. Wiederaufleben der Wiſſenſchaften 212
A. Studium der Alten 213
1. Pomponatius 215
2. Ficinus 216
3. Gaſſendi, Lipſius, Reuchlin 216
4. Ciceronianiſche Popularphiloſophie 217
B. Eigenthümliche Beſtrebungen der Philoſophie 219
1. Cardanus 220
2. Campanella 224
3. Bruno 224
4. Vanini 244
5. Petrus Ramus 250
C. Die Reformation 253

Seite.

Dritter Theil.

Neuere Philoſophie.

Einleitung 265
Erſter Abſchnitt: Baco und Böhm 278
A. Baco von Verulam 278
B. Jacob Böhme 296
Zweiter Abſchnitt: Periode des denkenden Verſtandes 328
Erſtes Kapitel. Verſtandes-Metaphyſik 330
A. Erſte Abtheilung 331
1. Descartes 331
2. Spinoza 368
3. Malebranche 411
B. Zweite Abtheilung 417
1. Locke 417
2. Hugo Grotius 439
3. Hobbes 440
4. Cudworth 445
5. Pufendorf 445
6. Newton 446
C. Dritte Abtheilung 449
1. Leibnitz 449
2. Wolf 473
3. Popularphiloſophie 481
Zweites Kapitel: Uebergangs Periode 485
A. Idealismus und Skepticismus 487
1. Berkeley 488
2. Hume 493
B. Schottiſche Philoſophie 500
1. Thomas Reid 503
2. James Beattie 503
3. James Oswald 504
4. Dugald Stewart 504
C. Franzöſiſche Philoſophie 506
1. Die negative Richtung 514
2. Die poſitive Seite 518
a. Système de la Nature 519
b. Robinet 520
3. Idee einer konkreten allgemeinen Einheit 523
a. Gegenſatz von sentir und penser 524
b. Helvetius 525
c. Rouſſeau 526
4. Aufklärung 529
Dritter Abſchnitt: Neueſte deutſche Philoſophie 534
A. Jacobi 535

Seite.

B. Kant 551
C. Fichte 611
1. Urſprüngliche Philoſophie Fichte's 613
2. Fichte's neu umgebildetes Syſtem 640
3. Hauptmomente, die mit der Fichte'ſchen Philoſophie zuſammenhangen 641
a. Friedrich von Schlegel 642
b. Religiöſe Subjektivität 644
c. Novalis 644
d. Fries. Bouterwek. Krug 645
D. Schelling 646
E. Reſultat 684

Der

Geschichte der Philosophie

erster Theil.

Griechische Philosophie.

(Schluß.)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förster.

Funfzehnter Band.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Heſſiſchem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1836.
Verlag von Duncker und Humblot.

durch die Flucht in die reine unendliche Abstraktion in sich. Dieß Aufgeben alles Objektiven ist der letzte Standpunkt; es ist die absolute Armuth an allem Inhalte, vollkommenes Ausleeren von allem Inhalte, der ein Festes, Wahres seyn soll. Es ist bemerklich gemacht, daß das stoische und epikureische System dasselbe Resultat und Ziel haben; aber im Skepticismus ist diese Entäußerung alles Bestimmten vollendet, und damit ist gesetzt die vollkommene Erinnerung, Innerlichmachung.

Die Philosophie hatte den Standpunkt erreicht, daß sich das Selbstbewußtseyn in seinem Denken als das Absolute wußte; aber sie verwarf nunmehr dessen subjektive, endliche Stellung und Differenz gegen ein (nichtiges) äußeres Objekt, erfaßte in sich selbst den Unterschied und bildete das Wahre als eine intelligible Welt aus. Das Bewußtseyn hiervon, das im Geiste der Welt sich ausdrückte, macht jetzt den Gegenstand der Philosophie aus. Es geschah dieß vornehmlich mit Gebrauch und auf den Grund platonischer, aber auch aristotelischer und pythagoreischer Begriffe und Ausdrücke.

Diese Idee, die in die Menschen gekommen, verändert nun auf einmal das ganze Aussehn der Welt, zerstört alles Bisherige, und bringt eine Wiedergeburt der Welt hervor. Diese Idee, daß das absolute Wesen nichts Fremdes für das Selbstbewußtseyn ist, daß ihm nichts das Wesen ist, worin es nicht sein unmittelbares Selbstbewußtseyn hat, — dieß Prinzip sehen wir nun als das allgemeine des Weltgeistes, als allgemeines Glauben und Wissen aller Menschen erscheinen. Die mannigfaltigen Formen und Gestalten dieses Wissens gehören nicht der Geschichte der Philosophie, sondern der Geschichte des Bewußtseyns und der Bildung an. Dieß Princip ist als allgemeines Rechtsprincip, daß der einzelne Mensch dadurch, daß er ist, als von Allen anerkanntes Wesen, als allgemein an und für sich gelte.

Was das Aeußerliche, Politische anbetrifft, so ist es die Form der Philosophie in der römischen Welt. Der Charakter

der römiſchen Welt iſt die abſtrakte Allgemeinheit geweſen, die als Macht dieſe kalte Herrſchaft iſt, in der alle beſonderen Individualitäten, individuellen Volksgeiſter aufgehoben worden ſind, alle Schönheit zerſtört iſt. Wir ſehen Lebloſigkeit; die römiſche Kultur iſt ſelbſt dieß, ohne lebendige Innerlichkeit ſich zum Bewußtſeyn zu bringen. Die Dichtkunſt iſt nicht eigenthümlich, — entlehnt; ebenſo Philoſophie. Sie iſt Verſtandes-Philoſophie, ſo Cicero's Philoſophie; er hat, wie wenig Philoſophen, gänzliche Bewußtloſigkeit über die Natur des Zuſtands ſeines Staats. Die Römermacht iſt der reale Skepticismus. Die Welt in ihrer Exiſtenz hat ſich nun in zwei Theile getheilt, einer Seits die Atome, die Privatleute, und anderer Seits ein äußerliches Band derſelben; und dieß nur äußerliche Band iſt die Herrſchaft, die Gewalt als ſolche, und ebenſo verlegt in das Eins eines Subjekts, in den Kaiſer. Es iſt die Zeit des vollkommenen Despotismus, des Untergangs des Volkslebens, alles äußeren Lebens; es iſt das Zurückziehn in's Privatleben, in Privatzwecke, Intereſſen. So iſt es die Zeit der Ausbildung des Privatrechts, des Rechts, was ſich auf das Eigenthum der einzelnen Perſon bezieht. Dieſen Charakter der abſtrakten Allgemeinheit, der unmittelbar verbunden iſt mit der Vereinzelung der Atomiſtik, ſehen wir auch im Gebiet des Denkens vollendet; Beides entſpricht ſich ganz und gar.

Von hier nun iſt es, daß der Geiſt weiter geht, einen Bruch in ſich macht, aus ſeiner Subjektivität wieder herausgeht zum Objektiven, aber zugleich zu einer intellektuellen Objektivität, zu einer Objektivität, die im Geiſt und in der Wahrheit iſt, die nicht in äußerlicher Geſtalt einzelner Gegenſtände iſt, nicht in der Form von Pflichten, einzelner Moralität, ſondern abſolute Objektivität, die aber, wie geſagt, aus dem Geiſt geboren iſt und der wahrhaften Wahrheit. Oder mit anderen Worten, es iſt die Rückkehr zu Gott einer Seits, anderer Seits das Verhältniß, die Manifeſtation, Erſcheinung Gottes für den Men-

ſchen, wie er an und für ſich iſt in ſeiner Wahrheit, wie er für den Geiſt iſt. Dieß iſt der Uebergang, daß das Objektive ſich, der Geiſt, wiederherſtellt, daß die Objektivität des Denkens, die ſich nur ſubjektiv erfaßt hat, ſich gegenſtändlich wird.

In der römiſchen Welt iſt mehr und mehr das Bedürfniß rege geworden, aus der ſchlechten Gegenwart in den Geiſt ſich zurückzuziehen, und hier das zu ſuchen, was dort nicht mehr iſt. In der griechiſchen Welt namentlich iſt die Freude der geiſtigen Lebendigkeit verflogen, und der Schmerz eingetreten über dieſen Bruch, ſich in ſich ſelbſt zurückzuziehen. Dieſe Philoſophien ſind ſo Momente, nicht bloß von der Entwickelung der Vernunft, ſondern auch von der der Menſchheit überhaupt; es ſind Formen, in denen ſich der ganze Weltzuſtand durch das Denken ausſpricht. Die götterloſe, rechtloſe und unſittliche Welt treibt den Geiſt in ſich zurück. In Rom dringen alle jene myſteriöſen Kulte ein; aber die ächte Befreiung des Geiſtes iſt im Chriſtenthum erſchienen, in ihm kommt der Geiſt zu ſich und zu ſeinem Weſen.

In anderen Geſtalten aber iſt hier Theils die Verachtung der Natur eingetreten, daß ſie gar nichts mehr für ſich, ſondern ihre Mächte dem Menſchen dienen, der ein Magier ſie ſeinem Gehorſam und ſeinen Wünſchen als dienend unterwerfen kann. (Vorher wurden Orakel durch Bäume, Thiere u. ſ. f. gegeben; wo nicht unterſchieden göttliches Wiſſen als Wiſſen des Ewigen und Zufälligen war.) Es gehört hierher der Wunderglaube, nicht daß die Götter Wunder thun, ſondern die Menſchen, die Nothwendigkeit der Natur verachtend, etwas in ihr hervorbringen, das ihr als Natur widerſtreite. Mit dieſem Unglauben an die gegenwärtige Natur iſt eben ſo der Unglaube an das Vergangene (die Geſchichte) vorhanden, daß es nur dieß geweſen ſey, was es war. Alle Geſchichte der Römer, Griechen, Juden, ihre Mythologie und wirkliche Geſchichte, ſelbſt die einzelnen Worte und Buchſtaben, erhalten eine andere Bedeutung; ſie ſind ein

in ſich Gebrochenes, haben eine innere Bedeutung, die ihr Weſen, und einen leeren Buchſtaben, der ihre Wirklichkeit iſt. Die ſich in der Wirklichkeit befindenden Menſchen haben hier Sehen und Hören vollkommen, überhaupt den Sinn der Wirklichkeit und Gegenwart, verlernt. Das ſinnlich Wahre gilt ihnen nichts mehr, ſie lügen an Einem fort; denn ſie ſind des Auffaſſens eines Wirklichen unfähig, weil es für ihren Geiſt alle Bedeutung verloren. Andere verlaſſen die Welt, weil ſie in ihr nichts mehr finden können und das Reale nur in ſich finden. Wie alle Götter in Ein Pantheon ſich verſammeln, ſo ſtürzen alle Religionen in Eine, alle Vorſtellungsarten abſorbiren ſich in Einer. Sie iſt dieſe, daß das Selbſtbewußtſeyn — ein wirklicher Menſch — das abſolute Weſen iſt. Was das abſolute Weſen iſt, wird ihm jetzt geoffenbart: es iſt ein Menſch, noch nicht der Menſch oder das Selbſtbewußtſeyn überhaupt.

Die Eine Form dieſes konkreten Princips iſt alſo die Unendlichkeit des Selbſtbewußtſeyns in ſich. Das iſt die Form des Geiſtes überhaupt; nur als in ſich ſich beſtimmendes Denken hat der Geiſt Sinn. Das iſt reine Identität des Denkens, das ſich weiß, ſich in ſich unterſcheidet, und nach der Seite dieſes Unterſchiedes ſich beſtimmt, darin aber vollkommen durchſichtige Einheit mit ſich ſelbſt bleibt. Das iſt das Konkrete. Daß das Abſolute jetzt in der Weiſe des Selbſtbewußtſeyns gewußt wird, ſo daß die Beſtimmungen in allen Formen entwickelt ſind, das iſt ein wirkliches Selbſtbewußtſeyn. Dieſe Sphäre gehört nicht hierher. Das iſt die Sphäre der Religion, die in einem dieſen Menſchen das Göttliche weiß.

Dieß daß das Selbſtbewußtſeyn das abſolute Weſen oder das abſolute Weſen Selbſtbewußtſeyn iſt, dieß Wiſſen iſt jetzt der Weltgeiſt. Er iſt dieß Wiſſen, aber weiß dieß Wiſſen nicht; er ſchaut es nur an, oder er weiß es nur unmittelbar, nicht im Gedanken. Er weiß es unmittelbar, d. h. dieſes Weſen iſt ihm wohl abſolutes Selbſtbewußtſeyn, aber es iſt in ſeyen-

der Unmittelbarkeit ein einzelner Mensch. Dieser einzelne Mensch, der zu einer bestimmten Zeit gelebt hat und an einem bestimmten Orte, ist ihm dieser absolute Geist, aber nicht der Begriff des Selbstbewußtseyns; oder das Selbstbewußtseyn ist noch nicht erkannt. Als gedachte Unmittelbarkeit, Unmittelbarkeit des Gedankens, ist das absolute Wesen unmittelbar im Selbstbewußtseyn, oder als innere Anschauung, — eine Anschauung, wie wir Bilder gegenwärtig im Geiste haben.

Die andere Form ist, daß dieß Konkrete in abstrakterer Weise aufgefaßt wird, im Gedanken. Indem der Gedanke abstrakt ist, geht ihm noch der Punkt der Selbstischkeit ab, der dem Konkreten zukommt. Der Geist, nach allen Seiten vollendet, muß auch die natürliche Seite haben; diese Seite fehlt noch in dieser Gestalt der Philosophie. Diese ist ein Fortschritt, den der Geist in seinem Selbstbewußtseyn that; dieser ist nicht allein auf philosophische Entwickelung eingeschränkt. Er ist auch Umschlagen der Weltgeschichte, im Mysterium, im Innersten; in der Philosophie mußte er ebenso nothwendig erfolgen.

Diese Seite, wie das absolute Wesen als Geist im Denken, in Begriffen ausgesprochen worden, aber Theils wie im Selbstbewußtseyn als absolutes Wesen unmittelbar seyend, fällt in die Philosophie. Aber jenes Wissen vom Wesen als Geiste, insofern es nicht erkannt, nicht begriffen ist, gehört ihr eigentlich nicht, sondern der Religion an, weil in dieser es unmittelbar in der Anschauung ist. In der christlichen Religion ist das absolute Wesen so vorgestellt, aber nicht begriffen; in der That thut die Philosophie nichts Anderes, als diese Idee des Christenthums begreifen.

Der absolute Geist ist dieses, daß er sey das ewige sich selbst gleiche Wesen, das sich ein Anderes wird, und dieses als sich selbst erkennt: das Unwandelbare, welches sich so das Unwandelbare ist, daß es sich aus seinem Andersseyn beständig in sich zurückkehrt; — die skeptische Bewegung des Bewußtseyns,

aber ſo, daß das verſchwindende Gegenſtändliche zugleich bleibt, oder in ſeinem Bleiben die Bedeutung des Selbſtbewußtſeyns hat. In der chriſtlichen Religion zuerſt iſt dieß geiſtige Weſen zuerſt ſo vorgeſtellt worden, daß das ewige Weſen ſich ein Anderes wird, die Welt erſchafft; dieſe iſt geſetzt rein als ein Anderes. Hiezu tritt dann ſpäterhin dieß Moment hinzu, daß dieß Andere an ihm ſelbſt nicht ein Anderes des ewigen Weſens iſt, ſondern das ewige Weſen an ihm ſelbſt erſcheint. Darin iſt dann drittens die Gleichheit des Anderen und des ewigen Weſens, der Geiſt, das Zurückgekehrtſeyn des Anderen in das Erſte, und des Anderen nicht nur nach jenem Punkte, woran das ewige Weſen erſchienen, ſondern das Andere als Allgemeines. Die Welt erkennt an dieſem erſcheinenden abſoluten Weſen ſich ſelbſt; und ſie iſt es alſo, die zurückgekehrt iſt in das Weſen, und der Geiſt iſt allgemeiner Geiſt.

Dieſe Idee des Geiſtes erſchien, wie geſagt, den Chriſten zuerſt in dieſer bloßen Form der Vorſtellung, Gott; und dieſer iſt das einfache Weſen der Juden außerhalb des Selbſtbewußtſeyns (er denkt, aber nicht das Denken), jenſeits der Wirklichkeit, das Andersſeyn der ſinnlich angeſchauten Welt, das Moment der Einheit der Welt und des Weſens. Entgegen ſteht jenem ebenſo ein einzelner Menſch und der Geiſt, die Allgemeinheit dieſer Einheit, einer Seits als eine glaubende Gemeine, die dieß nur in der Vorſtellung, die Wirklichkeit, Realität dieſer Einheit aber in der Hoffnung einer Zukunft hat.

Die Idee im reinen Gedanken, daß Gott nicht dieß thut, Subjekt iſt, ſondern Gott iſt dieſe Bewegung, ſo daß alles dieß nicht geſchehe als ein zufälliger Entſchluß und Rathſchluß Gottes, dem es einmal eingefallen ſey, ſo zu handeln, ſondern dieſe Bewegung als ſein Weſen, als ſeine ewige Nothwendigkeit an ihm ſelbſt, d. h. ſein Nothwendiges, das nicht in die Bedingungen des Geſchehens fällt, nicht äußerlich dieß thut, ſondern dieſe erſcheinenden Momente an ihm ſelbſt iſt, — ſo finden wir

bei philosophischen oder bestimmter platonischen Juden sie ausgesprochen.

Die Entstehung der Vorstellung fällt in die Gegend, wo Morgenland und Abendland an einander gerungen. Die orientalische freie Allgemeinheit und die europäische Bestimmtheit ist der Gedanke. Bei den Stoikern ist auch Allgemeinheit des Denkens; sie steht aber der Empfindung, dem äußerlichen Daseyn gegenüber. Die orientalische Allgemeinheit ist aber ganz frei; das abendländische Denken ist Princip der Allgemeinheit selbst als Besonderes gesetzt. Die Durchdringung dieser Principien ist die Geburtsstätte für diesen Standpunkt; vornehmlich in Alexandrien ist die Form dieser Philosophie ausgebildet, aber zugleich mit Rücksicht auf das Frühere. In der pythagoreischen Philosophie sahen wir schon den Unterschied, die Trias. Bei Plato sahen wir die einfache Idee des Geistes: die einfache untheilbare Substanz, die Natur des Einen; die theilbare, das Andersseyn; und das Dritte aus Beiden zusammengemischt, das Zurückkehren in die Einheit. Das ist das Konkrete, aber nur so in einfachen Momenten; nicht auf die umfassende Weise, daß das Andersseyn überhaupt alle Wirklichkeit der Natur und des Bewußtseyns ist: und daß die zurückgekehrte Einheit als solche Selbstbewußtseyn ist, — nicht nur ein Gedanke, sondern lebendiger Gott ist. Bei Aristoteles ist die ἐνέργεια als das sich selbst denkende Denken das Konkrete. Die Gedankenbildung dieses Konkreten schließt sich an die frühere Ausbildung des Gedankens an, da hierin die zum Theil unscheinbaren Anfänge dessen liegen, was jetzt zur Hauptsache wird. Diese Philosophie heißt neupythagoreisch und neuplatonisch, man kann sie auch neuaristotelisch nennen; sie haben ebenso den Aristoteles bearbeitet, als den Plato, und sehr hoch geschätzt.

Bei den Stoikern haben wir besonders diese Rückkehr des Selbstbewußtseyns in sich gesehen, daß der Geist durch das Denken und durch die Reinheit des Denkens frei, selbstständig, un-

abhängig in ſich iſt. Zugleich haben wir daſelbſt eine Objektivität geſehen: der λόγος, der νοῦς iſt das die ganze Welt Durchdringende, die Grundlage, das Subſtantielle der ganzen Welt bei den Stoikern; ebenſo haben wir in den früheren Philoſophien geſehen, daß der νοῦς das Weſen der Welt iſt. — Aber der Unterſchied zwiſchen dieſem Standpunkte und dem jetzigen iſt näher aufzufaſſen. Wir haben bei Ariſtoteles geſehen, daß er die ganze Reihe der lebendigen und geiſtigen Dinge gefaßt, begriffen hat, und daß er den Begriff für das Wahrhafte derſelben anerkennt. Bei den Stoikern iſt dieſe Einheit, dieß Syſtematiſche auf das Beſtimmteſte herausgehoben worden, wenn Ariſtoteles mehr dem Einzelnen nachgegangen iſt. Dieſe Einheit des Gedankens iſt im Stoicismus weſentlich zur Grundlage geworden. Dieſe Grundlage, die der Logos iſt, haben wir aber zu faſſen, wie ſie ſich beſtimmt hat, daß ſie nämlich nur ſubſtantiell geweſen iſt; oder der ſtoiſche νοῦς, λόγος hat einen Pantheismus vorgeſtellt. Dieſer aber iſt zu unterſcheiden von der Philoſophie, dem Gedanken, dem Bewußtſeyn des Geiſtes. Es iſt das Nächſte, worauf man verfällt, wenn man das Allgemeine als das Wahre beſtimmt, daß man dieß ſodann als Pantheismus vor ſich hat. Es iſt der Anfang der Erhebung des Geiſtes, Alles lebt in der Welt, es iſt ein Leben und eine Idee; aber dieſe ſubſtantielle Form hat im Stoicismus dieſe Einheit gehabt, die Form des Pantheismus. Wenn das Selbſtbewußtſeyn aus ſich, aus ſeiner Unendlichkeit, ſeinem Sich-ſelbſt-Denken heraustritt zum Beſtimmten, zu beſonderen Dingen, Pflichten, Verhältniſſen, oder wenn der Gedanke, der dieſe allgemeine Subſtanz, dieſen νοῦς denkt, von da zum Beſonderen übergeht, den Himmel, die Geſtirne, den Menſchen u. ſ. f. denkt, ſo fällt er von dem Allgemeinen unmittelbar in's Beſondere oder unmittelbar in's Endliche; denn es ſind endliche Geſtalten. Das Konkrete aber iſt das Allgemeine, was ſich beſondert, und in dieſem Beſonderen, in dieſer Verendlichung doch bei ſich ſelbſt

unendlich bleibt. Bei'm Pantheismus ist dagegen eine allgemeine Grundlage, eine allgemeine Substanz, die sich verendlicht und damit heruntertritt. Es ist die Weise der Emanation, daß das Allgemeine, indem es sich besondert, Gott, indem er die Welt erschafft, durch das Besondere sich verschlechtert, sich eine Grenze setzt, sich verendlicht; und diese Verendlichung ist ohne Rückkehr in sich selbst. Dasselbe Verhältniß findet sich auch in der Mythologie der Griechen und Römer; es ist ein Gott, ein konkreter Gott, nicht ein bloßes Abstraktum, — eine Gestaltung Gottes. Aber dieß Bestimmen wird nur eine Verendlichung Gottes, der nur bis zum schönen Gott, zum Kunstwerk fortgeht; aber das Schöne bleibt selbst endliche Gestalt, die nicht dazu gebracht ist, der freien Idee zu entsprechen. Das Bestimmen, das Besondern, die Realität der Objektivität muß nun von der Art seyn, daß sie adäquat ist dem anundfürsichseyenden Allgemeinen; dieß Adäquatseyn fehlt den Göttergestalten, wie den Gestalten, die Pflichten heißen, und denen, die natürlich sind.

Das Bedürfniß ist also jetzt, daß das Wissen, der Geist, der sich so erinnert hat, sich objektivirt, zur Gegenständlichkeit zurückkehrt, daß er die Welt mit sich versöhne, die er verlassen hat, — ihre Gegenständlichkeit sey eine vom Geist unterschiedene, aber mit ihm adäquate Welt. Dieser konkrete Standpunkt wird, wie er der Standpunkt der Welt ist, so der der Philosophie, — Standpunkt des Hervorgehens des Geistes; denn dieß erst ist der Geist, nicht nur reines Denken, sondern Denken, das sich gegenständlich macht, sich darin selbst erhält, sich adäquat hat, darin bei sich ist. Die früheren Objektivirungen des Gedankens sind ein Heraustreten nur in die Bestimmung, in die Endlichkeit, nicht in eine objektive Welt, die dem Anundfürsichseyenden selbst adäquat ist. Dieß ist der allgemeine Standpunkt, aus dem Verluste der Welt sich eine Welt zu erzeugen, die zugleich in ihrer Aeußerlichkeit eine innerliche bleibt, und so eine

verſöhnte iſt; und dieß iſt ſo die Welt der Geiſtigkeit, die hier beginnt.

Wir ſehen in dieſer Periode die platoniſche Philoſophie hervorkommen, die aber als eins mit der ariſtoteliſchen gewußt wurde. Die Grundidee dieſer neupythagoreiſchen — auch neuplatoniſchen oder alexandriniſchen — Philoſophie war: das Denken, das ſich ſelbſt denkt, der νοῦς, der ſich ſelber zum Gegenſtande hat. Es iſt alſo erſtens das Denken: dieſes hat zweitens ein νοητόν: drittens dieſe Beiden ſind identiſch, das Denken hat in ſeinem Gegenſtande ſich ſelbſt. Das ſind drei, das Eine und das Andere und die Einheit Beider. Dieſe konkrete Idee iſt wieder hervorgekommen, und in der Ausbildung des Chriſtenthumes, als das Denken auch in ihm aufging, als die Dreieinigkeit gewußt; und dieſe Idee iſt das Weſen an und für ſich.

Dieſe Idee entwickelte ſich von Platon und Ariſtoteles aus nicht unmittelbar, ſondern nahm den Umweg des Dogmatismus. Bei den Erſteren trat die Idee zwar unmittelbar als Höchſtes hervor, aber neben ihr und außer ihr kommt noch der andere Inhalt, der Reichthum der Gedanken des Geiſtes und der Natur vor, und wird ſo aufgefaßt. Daß aber die Idee als das eine Alles umfaſſende und in ſich enthaltende Wahre erſcheine, dazu gehörte, daß dieſes Endliche, dieſer weitere Inhalt von Beſtimmungen auch auf ſeine endliche Weiſe, d. h. in einem allgemeinen Gegenſatze aufgefaßt wurde. Ariſtoteles hat ſo das Reich der Natur begriffen, und bei Platon iſt das Entwickelte, Begriffene nur in einer loſen Mannigfaltigkeit dargeſtellt. Dieſer geſammte Inhalt mußte erſt in einfacher Form, aber in einer endlichen zuſammengefaßt werden. Das war die Funktion des Dogmatismus, der dann durch den Skepticismus aufgelöſt worden iſt. Die Auflöſung alles Beſonderen und Endlichen, welche das Weſen des Letzteren ausmacht, iſt von Platon und Ariſtoteles nicht geſchehen, und ſo die Idee von ihnen nicht als das Alles Enthaltende geſetzt worden. Jetzt iſt der Gegenſatz

aufgelöst, und der Geist zu seiner negativen Ruhe gekommen. Das Affirmative dagegen ist die Ruhe des Geistes in sich selbst; und zu dieser Freiheit von allem Besonderen geht der Geist jetzt fort. Es ist das Wissen von dem, was der Geist an sich ist, nachdem er durch die Auflösung aller Endlichkeit in sich zur Versöhnung gekommen ist. Diese ewige Ruhe des Geistes in sich selbst macht nun seinen Gegenstand aus; er weiß davon, und strebt, es denkend weiter zu bestimmen und zu entwickeln. Darin ist auch das Princip der Evolution, der freien Entwickelung, enthalten; alles Andere außer dem Geiste ist nur endlich und sich auflösend. Und wenn der Geist zum Besonderen fortgeht, so ist dieß Besondere bestimmt als in dieser Idealität schlechthin enthalten, was der Geist als Unterworfenes weiß und so erhält. Das ist das affirmative Resultat der skeptischen Philosophie.

Es ist einleuchtend, daß auf diesem Standpunkte auf ganz andere Weise geredet werden wird. Gott, der Geist an und für sich, ist jetzt der Gegenstand, der absolute reine Geist in sich, und dessen Thätigkeit in sich. Gott wird aber nun nicht mehr als das Abstrakte gewußt, sondern als das Konkrete in sich selbst; und dieses Konkrete ist eben der Geist. Gott ist lebendig, thätig in sich, das Eine und das Andere und die Einheit der unterschiedenen Bestimmungen; denn das Abstrakte ist nur das Einfache, das Lebendige hat aber den Unterschied in ihm selbst und ist darin doch bei sich.

Näher haben folgende Punkte besonders das Interesse des Geistes für sich: erstens daß dieß subjektiv gewordene Bewußtseyn das Absolute als das Wahre sich zum Gegenstand macht, dieß Anundfürsichseyende aus sich herausseßt; oder daß es zum Glauben an Gott kommt (eben dieß, das Anundfürsichseyende, das ganz Allgemeine, zugleich als gegenständlich, ist Gott), daß Gott nun manifestirt wird, in die Erscheinung tritt, d. h. daß er für das Bewußtseyn ist. Damit tritt das Verhältniß des Menschen

zu diesem seinem Gegenstande, dem absolut Wahren ein. Dieser neue Standpunkt, der von jetzt an absolutes Interesse hat, ist nicht ein Verhältniß zu äußerlichen Dingen, Pflichten, Ideen; diese sind alle ein Bestimmtes, Beschränktes, nicht das Alles umfassende Bestimmen, wie das ist, was so eben genannt worden ist. Es ist in diesem Verhältniß aufgehoben die bloße Richtung des Subjekts auf sich, dieses Reden von dem Weisen; Beides ist aufgehoben nach seiner Einseitigkeit. Dieselbe Freiheit, Seligkeit, Unerschütterlichkeit, die Zweck des Epikureismus, Stoicismus und Skepticismus war, soll auch für das Subjekt erreicht werden: aber vermittelt durch Gott, durch das Interesse für das anundfürsichseyende Wahre, nicht durch die Flucht aus dem Objektiven, sondern wesentlich durch die Richtung auf dasselbe; so daß durch das Objektive die Freiheit, Seligkeit erworben wird für das Subjekt. Dieß ist der Standpunkt der Verehrung, Betrachtung Gottes und der Richtung des Menschen darauf: so daß das, was für den Menschen Zweck ist, nur erreicht wird durch diese Richtung, — daß an dem Objekt, was als frei, fest gegenüber steht, die eigene Freiheit des Subjekts gewonnen wird.

Es sind hierin Gegensätze enthalten, um deren Vermittelung es wesentlich zu thun ist. Wird jene Stellung einseitig genommen, so ist Gott jenseits und der Mensch in seiner Freiheit diesseits, der sich als unendlich erfaßt hat gegenüber dem Objektiven; — diese Freiheit des Menschen, diese reine Innerlichkeit, die sich selbst absolut, aber nur formell absolut ist. Die Freiheit des Menschen in ihm heißt, weil er als Selbstbewußtseyn nur denkend ist, die reine Beziehung auf sich und diese Beziehung das Absolute, aber nur formell, nicht konkret. Dieser Gegensatz tritt nun hier hervor, und nimmt nothwendig das Interesse des Geistes in Anspruch. Insofern nun auch der menschliche Wille als negativ gegen das Objektive sich bestimmt, so

entsteht das Böse, das Uebel im Gegensatz gegen das absolut Affirmative.

Ein weiteres wesentliches Moment ist die Bestimmung, die Form, in welcher nun Gott überhaupt gedacht, gefaßt werden muß. Er ist jetzt wesentlich zu bestimmen als das Anundfürsichseyende, aber als konkret; und dieß gehört dann zum Begriff des Geistes. Es ist unerläßlich, daß Gott im Verhältniß zur Welt, zum Menschen gedacht wird, insofern Gott ein lebendiger Gott ist; dieß Verhältniß zur Welt ist dann ein Verhältniß zu einem Anderen, und damit ist Unterscheidung, Bestimmung gesetzt. Das Verhältniß zur Welt erscheint also zunächst als Verhältniß zu einem Anderen, was außerhalb Gottes ist; aber weil es sein Verhältniß, seine Thätigkeit ist, so ist dieß, das Verhältniß in sich zu haben, ein Moment seiner selbst. Der Zusammenhang Gottes mit der Welt ist Bestimmung in ihm selbst; oder das Andersseyn des Einen, die Zweiheit, das Negative, die Bestimmung überhaupt ist wesentlich Moment, das in ihm zu denken ist, — oder Gott ist in ihm selber konkret, in sich selbst aufschließend, also als unterschiedene Bestimmungen in sich setzend. Dieß Unterscheiden in ihm selbst ist der Punkt, wo das Anundfürsichseyende zusammenhängt mit dem Menschen, mit dem Weltlichen. Wir sagen, Gott hat den Menschen, die Welt erschaffen; dieß ist eine Bestimmung in ihm selbst, und diese Bestimmung ist zunächst eine Bestimmung seiner in ihm selbst, und diese Bestimmung ist der Punkt des Anfangs des Endlichen. Der Punkt der Unterscheidung in sich ist der Vermittelungspunkt des Endlichen, Weltlichen mit ihm; da fängt dieß in ihm selbst an. Die Wurzel desselben ist, daß Gott sich in sich selbst unterscheidet, — seine konkrete Natur.

Auf diese Weise sind denn also die Bestimmungen, Besonderungen einer Seits seine Bestimmungen, Ideen in ihm selbst, sein Erzeugniß in sich selbst: so daß das, was nachher endlich erscheint, noch in ihm selbst ist, die Welt in Gott selbst, die

göttliche Welt; an der hat Gott angefangen ſich zu unterſcheiden, und an ihr iſt der Zuſammenhang mit der endlichen, zeitlichen Welt. Darin, daß Gott als konkret vorgeſtellt wird, haben wir unmittelbar eine göttliche Welt in ihm ſelbſt. Das Unglück der römiſchen Welt lag in dieſer Abſtraktion, — darin, daß der Menſch ſeine Befriedigung nicht hatte im Bisherigen: dieß beſtand aber in jenem Pantheismus, daß die natürlichen Dinge, Luft, Feuer, Waſſer u. ſ. f., und dann der Staat, das politiſche Leben ein ſolches war, in dem der Menſch ſich befriedigte, ſein Wahres, ſein Höchſtes hatte; — jetzt dagegen in dem Schmerz der Welt über ihre Gegenwart iſt die Verzweiflung eingetreten, der Unglaube an dieſe Geſtaltungen, an die natürliche, endliche Welt und an das Staatsleben, was die ſittliche Welt ausmacht. Dieſer Geſtaltung der Wirklichkeit der äußerlichen und ſittlichen Natur iſt der Menſch ungetreu geworden. Der Zuſtand, den man das Leben des Menſchen in der Einheit mit der Natur nennt, und in welchem der Menſch Gott mit der Natur hat, weil er darin ſeine Befriedigung findet, hat aufgehört. Dieſe Geſtaltungen des Wahren, Göttlichen als Natürliches und Politiſches haben ſich getrennt von dem Wahren; und die zeitliche Welt iſt den Menſchen erſchienen als das Negative, als das Nichtwahre. Der Menſch hat ſie von dem Wahren, dem Gott getrennt, und hat ſo Gott im Geiſt erkannt; er hat erkannt, daß die natürlichen Dinge und der Staat nicht die Weiſe ſey, in der Gott da ſey: ſondern die Weiſe ſey in ihm ſelbſt, eine intelligible Welt. Die Einheit des Menſchen mit der Welt iſt ſo gebrochen, damit ſie auf höhere Weiſe wieder geſetzt werde, daß die Welt in Gott aufgenommen werde als intelligible Welt. Das Sichbeſtimmen Gottes macht hier einen Hauptpunkt des Intereſſes aus.

Das Verhältniß des Menſchen zu Gott beſtimmt ſich nun als Ordnung des Heils, Kultus, beſonders aber auch als Philoſophie, mit dem ausdrücklichen Bewußtſeyn, daß der Zweck iſt,

dieſer intelligiblen Welt anzugehören, daß das Individuum ſich dazu fähig, angemeſſen machen ſoll.

Die Art und Weiſe, wie der Menſch ſich ſein Verhältniß zu Gott denkt, wird beſonders dadurch beſtimmt, wie der Menſch ſich Gott denkt. Es iſt nicht, wie man jetzt wohl ſagt, man brauche Gott nicht zu kennen und könne dieß Verhältniß doch erkennen. Indem Gott das Erſte iſt, ſo beſtimmt er das Verhältniß; und um daher zu wiſſen, was das Wahre des Verhältniſſes iſt, muß man Gott kennen.

Bis zur Negation des Natürlichen geht alſo das Denken fort; jetzt iſt es darin, das Wahre nicht in einer exiſtirenden Weiſe zu ſuchen, — aus der Erinnerung wieder herauszugehen zu einem Objektiven, zu einem Wahrhaften, das nicht ſeine Beſtimmung hat auf natürliche Weiſe, wie in der Mythologie, oder als Pflicht, ſondern was die Beſtimmung aus ihm ſelbſt, aus ſeiner eigenen Natur hat. Dieß ſind die Haupt-Momente des jetzigen Standpunkts; und hierher gehört, was die Neuplatoniker gedacht haben. Vorher iſt jedoch im Vorbeigehen noch von Philo, dem Juden, zu ſprechen, und einiger Momente zu erwähnen, die in der Kirchengeſchichte vorkommen.

A. Philo.

Philo, ein gelehrter Jude zu Alexandrien, lebte um und nach Chriſti Geburt unter den erſten römiſchen Kaiſern; er wurde nämlich zwanzig Jahre vor Chriſtus geboren, war aber noch ſpäter als dieſer am Leben. *) Er iſt derjenige, in dem wir zuerſt dieſe Wendung des allgemeinen Bewußtſeyns als philoſophiſches Bewußtſeyn aufgehen ſehen. Unter Kaligula, bei dem von Apion die Juden ſehr übel angeſchrieben worden, wurde er bei Jahren als Geſandter ſeines Volkes nach Rom geſchickt, um den Römern eine beſſere Vorſtellung über die Juden beizu-

*) *Bruckeri Historia critica philos. T. II, p. 797, et not.*

bringen. Legendenhaft iſt es, daß er auch unter dem Kaiſer Klaudius nach Rom gekommen ſey, und dort den Apoſtel Petrus kennen gelernt habe. *) Er hat eine ganze Reihe von Werken verfaßt, noch viele ſind vorhanden; z. B. Vom Bau der Welt (De mundi opificio); Von den Belohnungen und Strafen (De praemiis et poenis); De victimas offerentibus; Vom Geſetz der Allegorien (Lex allegoriarum); De somniis; Daß Gott unveränderlich ſey (Quod Deus sit immutabilis). Sie ſind 1691 (in Folio) in Frankfurt herausgekommen; dann von Pfeiffer in Erlangen. Philo war wegen ſeiner πολυμάθεια berühmt, und mit den griechiſchen Philoſophien ſehr gut bekannt.

Ihn zeichnet beſonders aus die platoniſche Philoſophie, und dann, daß er bemüht war, in den heiligen Schriften der Juden die Philoſophie aufzuzeigen, dieſelben ſpekulativ zu erklären. Die Geſchichte des jüdiſchen Volks legt er zu Grunde, kommentirt ſie. Aber er hat dieſes an ihm, daß die Erzählungen und Darſtellungen darin die unmittelbare Bedeutung der Wirklichkeit für ihn verloren hatten, und er aus eben den Worten einen myſtiſchen und allegoriſchen Sinn allenthalben in ſie hineinlegt, Plato in Moſes findet; — daſſelbe Streben, vermöge deſſen die Alexandriner in der griechiſchen Mythologie Philoſopheme erkannt haben. Einige ſeiner Schriften ſind ſo nur allegoriſch myſtiſche Erklärungen, z. B. von der Schöpfungsgeſchichte. Seine Ideen aber enthalten die Natur des Geiſtes, im Elemente des Denkens zwar eben nicht begriffen, aber doch ausgedrückt; — ein Ausdruck, der mit jenem vermiſcht zugleich noch höchſt unrein, und auf die mannigfaltigſte Weiſe mit Geſtalten der Einbildung ſich vermengt. Durch den Geiſt der Philoſophie ſind die Juden genöthigt worden, in ihren heiligen Büchern, ebenſo die Heiden im

*) *Philo: De legatione ad Cajum, p.* 992 (*ed. Francf.* 1691); *Josephus: Antiq. Jud. XVIII, c.* 10, *p.* 649; *Bruckerus, l. l. p.* 799 *et nota. Eusebius: Hist. eccles. II, c.* 18; *cf. Fabric. Bibliothec Gr. Vol. III, p.* 115 (*Hamburg.* 1708).

Homer und in der Volks-Religion, tiefere Bedeutung zu ſuchen, und ihre religiöſen Schriften als ein vollkommenes Syſtem göttlicher Weisheit darzuſtellen. Das iſt der Charakter der Zeit; das Verſtändige in den Vorſtellungen hat nicht mehr ausgehalten.

Das Haupt-Moment iſt, daß einer Seits noch die Vorſtellung von der Wirklichkeit gebunden iſt an dieſe Formen, und daß anderer Seits es nicht mehr genügt, was dieſe Formen nur unmittelbar ausſprechen; ſo entſteht daher das Beſtreben, dieſe Formen tiefer zu faſſen. Jüdiſche, heidniſche Religion als äußerliche Geſchichte hatte man als Autorität, Ausgangspunkt der Wahrheit vor ſich; und doch faßt man den Gedanken, daß die Wahrheit nicht äußerlich gegeben ſeyn könne. So hat man in das Geſchichtliche den tiefen Gedanken hineininterpretirt, wie man ſagt: oder herausinterpretirt, und das iſt die wahrhaftere Vorſtellung. Beim göttlichen Buch (deſſen Urheber der Geiſt iſt) kann man nicht ſagen, daß dieß nicht darin geweſen ſey. Es kommt darauf an, ob dieſe Geiſtigkeit tiefer oder oberflächlicher iſt; ein Mann hat das Buch geſchrieben, er hatte dieſe Gedanken nicht, aber im Intenſiven des Verhältniſſes ſind dieſe Gedanken an ſich enthalten. Es iſt überhaupt ein großer Unterſchied zwiſchen dem, was darin liegt, und dem, was ausgeſprochen iſt. In der ganzen Geſchichte, Kunſt, Philoſophie u. ſ. f. kommt es darauf an, daß das, was darin iſt, auch heraus ſey; die Arbeit des Geiſtes iſt ganz allein, das zum Bewußtſeyn zu bringen, was darin iſt. Weiß man nur dieß, ſo iſt es ſchon an das Bewußtſeyn herausgebracht; dieß Herausbringen iſt alſo das Weſentliche. Das Andere iſt, daß wenn auch aus einer Geſtaltung, Religion u. ſ. f. das nicht herausgebracht wird vor das Bewußtſeyn, was darin gelegen hat, man doch nicht ſagen kann, es habe nicht darin gelegen, es ſey nicht im menſchlichen Geiſt geweſen; im Bewußtſeyn war es nicht, in der Vorſtellung auch nicht, aber darin iſt es geweſen. Einer Seits iſt das Zum-beſtimmten-Bewußtſeyn-Bringen des Gedankens ein Hineinlegen;

aber anderer Seits, der Materie nach, iſt es nicht ein Hineinlegen. Philo's Manier hat vornehmlich dieſe Seite. Das Proſaiſche iſt verſchwunden, ſo ſind bei Schriftſtellern der folgenden Zeiten Wunder etwas Gewöhnliches; das Aeußerliche wird nicht nach ſeiner Nothwendigkeit aufgefaßt, der äußerliche Zuſammenhang wird nicht mehr gefordert.

Die Grundvorſtellungen des Philo (nur ſie haben wir zu betrachten) ſind etwa folgende:

1. Die Hauptſache iſt, Gott zu erkennen. Erſtens: Gott kann nur durch das Auge der Seele angeſchaut werden, durch die ὄρασις. *): Dieß nennt er Entzückung, Verzückung, Einwirkung Gottes; **): das finden wir jetzt oft. Zu dieſem Behufe muß ſich die Seele von dem Körper losreißen, das ſinnliche Weſen aufgeben, und ſich zu dem reinen Gegenſtande des Gedankens erheben, wo Gott näher iſt und angeſchaut wird. ***) Wir können dieß ein intelligibles Anſchauen nennen. Das Andere aber iſt, daß Gott von dem Auge der Seele auch nicht erkannt werden kann; ſie kann nur wiſſen, daß er iſt, nicht, was er iſt. Sein Weſen iſt das Urlicht; †) — ganz in morgenländiſcher Weiſe. Das Licht iſt freilich das Einfache; dagegen Erkennen heißt: Beſtimmtes wiſſen, als ein Konkretes in ſich ſelbſt. So lange alſo die Beſtimmung des Einfachen feſtgehalten wird, läßt ſich dieſes Urlicht allerdings nicht erkennen. Indem alſo Philo ſagt, „Dieſes Eine iſt Gott als ſolcher," kann man nicht wiſſen, was Gott iſt. Im Chriſtenthum iſt dagegen das Einfache nur als Moment, und das Ganze iſt Gott der Geiſt.

---

*) *De confusione linguarum, p.* 358; *De special. legib. II, p.* 806 — 807.

**) *De mundi opificio, p.* 15; *De migratione Abrahami, p.* 393; *Quis rer. divin. haeres, p.* 518.

***) *De migrat. Abrah., p.* 417 — 418.

†) *Quod Deus sit immutabilis, p.* 301 — 302; *De monarchia I, p.* 816; *De nominum mutatione, p.* 1045; *De Cherub., p.* 124; *De somniis, p.* 576.

Zweitens: „Das Ebenbild und der Abglanz Gottes iſt der λόγος, die denkende Vernunft, der erſtgeborene Sohn, der die Welt regiert und in Ordnung hält.“ Eigentlich iſt dieß ſchon ein Widerſpruch; denn das Bild kann nur darſtellen, was die Sache iſt; iſt alſo das Bild konkret, ſo iſt auch das Urſprüngliche als konkret zu faſſen. „Dieſer λόγος iſt der Inbegriff aller Ideen.“*) Gott ſelber dagegen als der Eine, als ſolcher, iſt nur das ὄν, **) das reine Seyn (nach Plato). Das Urlicht kann nicht, nur der Sohn kann erkannt werden. Philo ſchränkt den Namen Gottes nur auf das Weſen ein, das reine Seyn. Gott als ſolcher iſt nichts, als dieß Seyn; er kann daher von der Seele nicht erkannt werden, was er iſt, ſondern nur daß er iſt, d. h. eben nur als Seyn. Oder Gott als dieſes Seyn iſt nur das abſtrakte Weſen; es iſt ſeine Idee. Was er iſt, iſt er nur als Geiſt, d. h. eben indem der λόγος, ſein Sohn, zu ſeinem wahren Weſen ſelbſt gerechnet wird, nicht jenem Seyn der Name Gottes beigelegt wird, ſondern nur der Einheit dieſer Momente; dieſe Einheit enthält das, was er iſt. Im Chriſtlichen wird der Name nicht auf das Weſen eingeſchränkt, ſondern Gott iſt Geiſt; der Sohn iſt ſelbſt Beſtimmung in Gott. Es iſt ganz richtig, daß Gott als Seyn nicht erkannt werden könne; denn das Weſen iſt die leere Abſtraktion. Erkennen iſt Wiſſen in konkreter Beſtimmung; das Erkannte muß konkret in ſich ſelbſt ſeyn. Was erkannt werden kann, iſt, daß das reine Weſen nur eine leere Abſtraktion iſt, — ſo das Nichtige, nicht der wahrhafte Gott. Zum Seyn iſt alſo dieß das andere Moment des Erkennens. Jenes iſt ebenſo abſtrakt, als wenn wir ſagen, „Gott der Vater,“ d. h. der noch nicht geſchaffen hat, dieſer Eine, dieſer Beſtimmungsloſe in ſich, unaufgeſchloſſen; das Andere aber iſt das Beſtimmen ſeiner in ſich ſelbſt, das Erzeugen. Und dieß

*) *De mundi opificio, p.* 4—6; *De agricultura, p.* 195; *De somniis, p.* 597.

**) *De somniis, p.* 599.

Erzeugte iſt ſein Anderes, was zugleich in ihm iſt, ihm angehörig iſt, Moment ſeiner ſelbſt iſt, wenn Gott konkret gedacht werden ſoll. Die Beſtimmung des Einen iſt das Erſte, aber ſie iſt mangelhaft; Gott iſt konkret, lebendig, d. h. er unterſcheidet ſich in ſich, beſtimmt ſich: dieß iſt, was auch zu Gott gehört, und was hier Logos genannt wird. Es kann alſo geſagt werden von Gott als Einem, daß er nicht erkannt wird; es kann nur geſehen werden, daß er iſt. Das Erkennen iſt das Wiſſen von dem beſtimmten Gott, von ſeinem Inſichſelbſtbeſtimmen, Lebendigſeyn.

Das Erſte, das Weſen ſelbſt iſt alſo das Urlicht; „es iſt der Raum des Univerſums, das er umſchließt und erfüllt.“ *) Nach der Anſchauung haben wir das All als Raum; das iſt leer. Gott umſchließt dieſes All; dieſes Weſen „iſt ſich ſelbſt der Ort, und iſt von ſich ſelbſt erfüllt.“ Warum hat er nöthig, ſich mit ſich zu erfüllen? Eben das Subjektive, Abſtrakte, bedarf auch eines Objekts. Die Fülle iſt das Konkrete; man hat Erfüllendes, Erfülltes, und das Dritte aus Beiden. „Gott iſt ſich ſelbſt genugſam; alles Andere iſt dürftig, leer. Und alles dieß erfüllt er dann, und hält es zuſammen, wird von Nichts umſchloſſen; er iſt Eins und Alles,“ **) die abſolute Fülle. Das All iſt, wie bei Parmenides, das Abſtraktum, es iſt nur die Subſtanz; es bleibt leer bei ſeiner Erfüllung, das Konkrete iſt der Logos. Wie Gott der Raum des Univerſums iſt, ſo „lebt er in dem Urbilde der Zeit,“ ***) in dem *αἰών*, d. h. in dem reinen Begriffe derſelben.

2. Seine Unterſchiede aber, oder die Ideen, machen den Verſtand aus. Dieſer Verſtand (*λόγος*) iſt dann der herrſchende

*) *De somniis*, p. 574 — 575.

**) Liber legis allegoriarum I, p. 48: ... *ἐπεὶ αὐτὸς ἑαυτῷ τόπος καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης καὶ ἱκανὸς ὁ θεὸς, τὰ μὲν ἄλλα ἐπιδεᾶ καὶ ἔρημα καὶ κενὰ ὄντα πληρῶν καὶ περιέχων· αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδένος ἄλλου περιεχόμενος, ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν.*

***) *Quod Deus sit immutabilis*, p. 298.

Engel (ἀρχάγγελος), das Beſtimmende, was das Beſtimmtſeyn enthält, ein Reich des Gedankens; er iſt der Urmenſch, erſt dieß iſt thätig, das ὄν noch nicht. Das iſt der Menſch als himmliſcher Menſch; er kommt auch unter dem Namen σοφία, חָכְמָה, Adam Kadmon, der Aufgang der Sonne vor, — der Menſch in Gott, Gott als Thätigkeit angeſehen. Dieſer Verſtand theilt ſich nun in Ideen, die von Philo auch Engel (ἄγγελοι, Boten) genannt werden. *) Dieſe Auffaſſungsweiſe iſt noch nicht im reinen Gedanken; Geſtalten der Einbildungskraft ſind noch darin verwoben.

Dieſer λόγος iſt die erſte ruhende Gedankenwelt, wenn gleich ſchon unterſchieden. Ein anderer λόγος aber iſt der hervorbringende, thätige (λόγος προφορικός), als Rede. Das iſt Wirkſamkeit, das Schaffen der Welt, wie er ihre Erhaltung, ihr bleibender Verſtand iſt. **) Die Rede iſt immer als Erſcheinen Gottes angeſehen worden, die Rede iſt nicht körperlich; als Klang iſt ſie zeitlich und gleich verſchwunden, das Daſeyn iſt ſo immateriell. „Gott ſprechend ſchuf er ſogleich, nichts zwiſchen Beide ſetzend;“ das Geſchaffene bleibt ein Ideelles, wie die Rede. „Wenn man ein wahrhafteres Dogma angeben will, ſo iſt der Logos das Werk Gottes.“ ***) Dieſer Logos iſt zugleich für das Selbſtbewußtſeyn der Lehrer der Weisheit. Die natürlichen Dinge nämlich werden nur in ihren Geſetzen gehalten; die ſelbſtbewußten Weſen wiſſen aber auch von dieſen Geſetzen, und das iſt die Weisheit. Das iſt der Hoheprieſter, der Gott und den Menſchen vermittelt, der Geiſt der Gottheit, der

*) *Leg. allegor. I, p. 46, et II, p. 93; Quod deterius potiori insidiari soleat, p. 165; De temulentia, p. 244; De somniis, p. 578, 586 et 588; De confus. ling. p. 341 et 345; Euseb. praep. ev. VII, c. 13.*

**) *De vita Mosis III, p. 672.*

***) De sacrif. Abel., p. 140: ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει, μηδὲν μεταξὺ ἀμφοῖν τιθείς· εἰ δὲ χρὴ δόγμα κινεῖν ἀληθέστερον, ὁ λόγος ἔργον αὐτοῦ.

die Menſchen belehrt, *) eben die ſelbſtbewußte Rückkehr Gottes in ſich ſelbſt, in jene erſte Einheit, in das Urlicht. Das iſt die reine intelligible Welt der Wahrheit ſelbſt; ſie iſt nichts Anderes, als das Wort Gottes. **)

3. Der Gedanke zur Negativität gekommen. Dieſer Ideal-Welt gegenüber ſteht die ſinnliche, ſeyende Welt. Das Princip derſelben iſt bei Philo, wie bei Platon, das οὐκ ὄν, die Materie, das Negative; ***) wie Gott das Seyn, ſo ihr Weſen das Nichtſeyn. Nicht das Nichts, wie wenn wir ſagen, daß Gott die Welt aus Nichts erſchaffen habe; ſondern das Nichtſeyn, das Entgegengeſetzte des Seyns, iſt ſelbſt ein Poſitives, ſo gut als das Seyn. Es exiſtirt, inſofern Gleichniß des anſich Wahren hineingelegt wird. Philo hatte die richtige Einſicht, daß das Entgegengeſetzte des Seyns ebenſo poſitiv iſt als das Seyn. Wem dieß ungereimt ſcheint, der braucht nur daran erinnert zu werden, daß eigentlich, wenn wir das Seyn ſetzen, das Nichts des Seyns das Denken iſt, etwas ſehr Poſitives. Aber das Nähere, der Begriff dieſes Gegenſatzes, und der Uebergang des Seyns in Nichtſeyn findet ſich nicht bei Philo. Ueberhaupt iſt dieſe Philoſophie weniger Metaphyſik des Begriffes oder Denkens ſelbſt, als daß der Geiſt nur im reinen Denken erſcheint, nicht hier in der Weiſe der Vorſtellung iſt, und die Begriffe, Ideen als ſelbſtſtändige Geſtalten vorgeſtellt ſind.

„Das Wort Gottes hat im Anfang den Himmel erſchaffen, der aus dem reinſten Seyn beſteht, und der Aufenthalt der reinſten Engel iſt, die nicht erſcheinen, und den Sinnen nicht offenbar werden," †) nur dem Gedanken; das ſind die ἰδέαι. „Der Schöpfer hat vor Allem der intelligiblen Welt den unkör-

*) *Buhle: Lehrbuch d. Gesch. d. Phil. Th. IV, S.* 124.

**) *De mundi opificio, p.* 5.

***) *De mundi opificio, p.* 4; *De victimas offerentibus, p.* 857; *Buhle, a. a. O. S.* 125.

†) De mundi opificio, p. 5.

perlichen Himmel und die unſinnliche Erde gemacht, und die Idee der Luft und des Leeren, hierauf die unkörperliche Eſſenz (οὐσία) des Waſſers und ein unkörperliches Licht, und ein unſinnliches Urbild (ἀρχέτυπος) der Sonne und aller Sterne;" *) und die ſinnliche Welt iſt das Gegenbild davon. Philo geht nun nach der moſaiſchen Urkunde fort. In der Schöpfungsgeſchichte des alten Teſtaments werden am dritten Tag Gras, Kraut, Bäume, am vierten Tag Lichter an der Veſte des Himmels, Sonne und Mond geſchaffen. Philo ſagt, am vierten Tag habe den Himmel eine Zahl geſchmückt, Vier, die Tetraktys, die vollkommenſte **) u. ſ. f. — Dieß ſind die Haupt-Momente der Philoſophie Philo's.

B. Kabbala und Gnoſticismus.

Die kabbaliſtiſche Philoſophie, gnoſtiſche Theologie beſchäftigen ſich alle mit dieſen Vorſtellungen, die auch Philo hatte. Das Erſte iſt das Seyende, Abſtrakte, Unerkannte, Namenloſe. Das Zweite iſt Enthüllung, das Konkrete; es geht nach der Emanation fort. Zum Theil iſt die Rückkehr zur Einheit auch angenommen, vorzüglich bei chriſtlichen Philoſophen; und dieſe Rückkehr wird als das Dritte angenommen, dieſes Dritte kommt dem λόγος zu. So war bei Philo die Weisheit, der Lehrer, Hoheprieſter das, was das Dritte zum Erſten zurückführt; ſo in der ὅρασις Gottes.

1. Kabbaliſtiſche Philoſophie.

Kabbala heißt die geheime Weisheit der Juden. Ueber ihren Urſprung iſt viel gefabelt worden; es iſt viel Trübes darin. Und es wird von ihr geſagt, daß ſie enthalten ſey in zwei Büchern, Jezirah (Schöpfung) und Sohar (Glanz). Jezirah,

*) De mundi opificio, p. 6; Brucker. Hist. cr. phil. T. II, p. 802 — 803.

**) *De mundi opif., p.* 9 — 10.

das Hauptbuch derſelben, welches einem Rabbi Akibha zugeſchrieben wird, erwartet von Herrn v. Mayer in Frankfurt eine vollſtändigere Ausgabe. Es ſind Ideen, die zum Theil an Philo hingehen, aber auf ſehr trübe Weiſe zum Theil, und mehr für die Phantaſie vorgeſtellt ſind. Aber ein ſo hohes Alter, als die Verehrer der Kabbala ihm zuſchreiben, hat es nicht; ſie erzählen nämlich, daß dem Adam dieſes Himmelsbuch zum Troſt ſeines Sündenfalles gegeben ſey. Es iſt ein aſtronomiſches, magiſches, meditiniſches, prophetiſches Gebräu; geſchichtlich verfolgte Spuren zeigen, daß dieß in Aegypten kultivirt wurde. Akibha lebte bald nach der Zerſtörung Jeruſalems. Die Juden haben mit einem Heer von 200,000 Mann gegen Hadrian revoltirt, der Rabbiner war dabei thätig; Bar Cochebas hat für den Meſſias gegolten, der Rabbi wurde lebendig geſchunden.*) Das zweite Buch ſoll von ſeinem Schüler Rabbi Schimeon Ben Jochai herrühren; er hieß das große Licht, der Funke Moſis.**) Beide Bücher ſind im 17. Jahrhundert in's Lateiniſche überſetzt. Ein ſpekulativer Iſraelit, der Rabbi Abraham Cohen Irira, hat auch ein Buch geſchrieben, Das Himmelsthor (Porta coelorum); es iſt ſpäter, aus dem 15. Jahrhundert, und enthält Beziehungen auf Araber und Scholaſtiker. Dieß ſind die Quellen der hohen kabbaliſtiſchen Weisheit. Es iſt trübes Gemenge; das Buch hat aber allgemeine Grundlage. Das Beſſere darin bewegt ſich in ähnlichen Vorſtellungen, wie bei Philo. In dieſen Büchern ſind gewiſſe recht intereſſante Grundbeſtimmungen, von denen man aber zu trüben Phantaſtereien fortgegangen iſt.

Früher findet ſich bei den Juden nichts von den Vorſtellungen Gottes als eines Lichtweſens, von einem Gegentheile deſſelben, der Finſterniß und dem Böſen, das in Streit mit dem Lichte iſt, nichts von guten und böſen Engeln, von dem Abfalle der Böſen, ihrer Verdammniß, ihrem Aufenthalte in der Hölle,

*) *Brucker. l. l. T. II, p.* 834 — 838; 924 — 927.
**) *Brucker. l. l. T. II, p.* 839 — 840.

künftigem Weltgerichte über die Guten und Böſen, von der Verderbniß des Fleiſches. Die Juden fangen hier erſt an, ihre Gedanken über ihre Wirklichkeit hinauszutragen, eine Geiſtes- oder wenigſtens Geiſterwelt ſich ihnen aufzuſchließen, da vorher ſie, dieſe Juden, allein ſich galten, in den Schmutz und den Eigendünkel ihres Daſeyns und der Erhaltung ihres Volkes und ihrer Geſchlechter verſenkt waren.

Was das Nähere der Kabbala betrifft, ſo iſt es Folgendes. Das Eins iſt als Princip aller Dinge ausgeſprochen, wie dieſes auch der Urquell aller Zahlen iſt. Wie die Zahleneinheit ſelber keine von allen Zahlen iſt, ſo auf gleiche Weiſe Gott Grund aller Dinge (Enſoph). *) Die damit zuſammenhangende Emanation iſt Wirkung aus der erſten Urſache, durch Einſchränkung jenes erſten Unendlichen; ſie iſt Grenze (ὅρος) des Erſten. **) In dieſer erſten einen Urſache iſt Alles eminenter, nicht formaliter, ſondern causaliter enthalten. ***) Das zweite Haupt-Moment iſt der Adam Kadmon, der erſte Menſch, Keter, das erſte Entſtandene, die höchſte Krone, der Mikrokosmus, der Makrokosmus, †) womit die emanirte Welt als Ausfluß des Lichtes zuſammenhängt. Durch weiteres Herausgehen ſind dann die anderen Sphären, Kreiſe der Welt geworden; und dieſe Emanation wird als Lichtſtröme dargeſtellt. Da geht es fort zu zehn Lichtſtrömen: dieſe Ausflüſſe (Sephiroth) bilden die reine, aziluthiſche Welt, welche ohne alle Veränderlichkeit in ſich iſt; zweitens die briahtiſche Welt, welche veränderlich iſt; drittens die geformte, jeziratiſche Welt, — die reinen Geiſter in die Materie geſetzt, die Seelen der Geſtirne (die reinen Geiſter ſind weitere

*) *Irira: Porta coelorum, Dissertatio I, c. 4; Tiedemann: Geist d. spek. Phil. Th. III, S. 149—150; Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. IV, S. 156.*

**) *Irira l. l. c. 6, §. 13, et c. 7, §. 2.*

***) *Irira l. l. Diss. IV, c. 4 sqq.; Tiedemann a. a. O. S. 155; Buhle a. a. O. S. 162.*

†) *Irira l. l. Diss. II, c. 1; Buhle a. a. O. S. 160.*

Unterſcheidungen, in denen dieſe trübe Weiſe fortgeht); viertens die gemachte Welt, die aſtahtiſche: es iſt die unterſte, vegetirende und empfindende Welt. *)

2. Gnoſtiker.

Bei den Gnoſtikern machen ähnliche Beſtimmungen die Grundlage aus. Der Herr Profeſſor Neander hat ſie ſehr gelehrt geſammelt und ausführlich bearbeitet; einige Formen entſprechen denen, die wir angegeben haben. Einer der ausgezeichnetſten Gnoſtiker iſt Baſilides. Bei ihm iſt auch das Erſte der unſagbare Gott (θεὸς ἄῤῥητος), — der Enſoph der Kabbala; er iſt als τὸ ὄν, ὁ ὤν, namenlos (ἀνωνόμαστος), unmittelbar, auch bei Philo. **). Das Zweite iſt dann der νοῦς, der Erſtgeborene, λόγος, σοφία, das Bethätigende (δύναμις), in näherer Beſtimmung die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη), und der Frieden (εἰρήνη). Hierauf folgen weiter beſtimmte Principe, die Baſilides Archonten nennt, Häupter von Geiſterreichen. Eine Hauptſache dabei iſt wieder die Rückkehr, der Läuterungs-Proceß der Seele, die Oekonomie der Reinigung (οἰκονομία καθάρσεων); aus der ὕλη muß die Seele zur σοφία, zur εἰρήνη zurückkommen. Das Urweſen trägt alle Vollkommenheit in ſich verſchloſſen, aber nur als potentia; der Geiſt (νοῦς), der Erſtgeborene iſt erſt die erſte Offenbarung des Verborgenen. Auch alle geſchaffenen Weſen können nur durch die Verbindung mit Gott an der wahren Gerechtigkeit und dem daraus herrührenden Frieden Theil erhalten. ***)

Das Erſte nennen die Gnoſtiker, z. B. Marcus, auch das Undenkbare (ἀνεννόητος), und ſogar das Nichtſeyende

*) *Irira: Porta coelorum, Diss. V, c. 7—8; Tiedemann a. a. O. S. 156—157; Buhle a. a. O. S. 157.*

**) Neander: genetiſche Entwickelung der vornehmſten gnoſtiſchen Syſteme, S. 10; *Philo: De nominum mutat., p. 1046.*

***) Neander a. a. O. S. 33—34.

(ἀνούσιος), was nicht zur Beſtimmtheit fortgeht, die μονότης. Sie nennen es auch die reine Stille (σιγή); das Andere ſind dann die Ideen, Engel, die Aeonen. Dieſe ſind die Wurzeln, Samen der beſonderen Erfüllung (λόγοι, ῥίζαι, σπέρματα, πληρώματα, καρποί); jeder Aeone trägt ſeine eigene Welt in ſich. *)

Bei Anderen, z. B. Valentin, heißt das Erſte auch Aeon (τέλειος αἰὼν ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμασι) oder das Unergründliche, der Urgrund, abſolute Abgrund (βυθος), worin Alles iſt als aufgehoben: oder προάρχη, was vor dem Princip iſt, oder προπάτωρ, vor dem Anfang, was noch vor dem Vater iſt. Dieſer iſt das Thätige. Der Uebergang, die Auseinanderlegung des Einen iſt dann διάθεσις, und dieß Weitere wird auch genannt das Sichbegreiflichmachen des Unbegreiflichen (κατάληψις τοῦ ἀκαταλήπτου), was wir bei den Stoikern als κατάληψις geſehen haben. Dieſe Begriffe ſind die Aeonen, die beſonderen διαθέσεις: die Aeonen-Welt heißt dann auch Erfüllung (πλήρωμα). Das Zweite heißt auch die Begrenzung (ὅρος); und inſofern die Lebensentwickelung näher im Gegenſatze gefaßt wird, ſo wird ſie beſtimmt als in zwei Principen enthalten, in der Form des Männlichen und Weiblichen. Das Eine iſt das πλήρωμα des Anderen; aus ihrer Verbindung (συζυγία) gehen die Erfüllungen (πληρώματα) hervor, ſie iſt erſt das Reale. Jedes hat ſein es Integrirendes (σύζυγος); der Inbegriff dieſer πληρώματα iſt die Aeonenwelt überhaupt, das allgemeine πλήρωμα des βυθος. Jener Abgrund heißt daher auch Hermaphrodit, Mannweib (ἀρρενόθηλυς). **)

Ptolomäus ſchreibt dem βυθος zwei συζύγους zu, zwei διαθέσεις, welche durch alles Daſeyn vorausgeſetzt werden, θέ-

*) Neander a. a. O. S. 168, 170 — 171.
**) Ebendaſelbſt, S. 94 — 97.

λημα καὶ ἔννοια.*) Krauſe, bunte Formen treten hier ein. Die Grundbeſtimmung iſt dieſelbe; Abgrund und Enthüllung iſt die Hauptſache. Die Offenbarung, was herabgekommen iſt, iſt auch Herrlichkeit (δόξα, Schechinah) Gottes, σοφία οὐράνιος (ſie ſelbſt iſt ὅρασις τοῦ θεοῦ), δυνάμεις ἀγένητοι, αἳ περὶ αὐτὸν οὖσαι λαμπρότατον φῶς ἀπαστράπτουσι, die Ideen, λόγος: oder vorzugsweiſe der Name Gottes (τὸ ὄνομα τοῦ θεοῦ, πολυώνυμος), dieſer Demiurg; das iſt Erſcheinen Gottes, Beſtimmung.**) — Alle dieſe Formen gehen in das Trübe. Die Grundlagen ſind im Ganzen dieſelben Beſtimmungen; und das allgemeine Bedürfniß iſt eben dieß, das, was an und für ſich iſt, als das Konkrete zu beſtimmen und zu faſſen. — An dieſe Formen habe ich jedoch nur erinnern wollen, um auf ihren Zuſammenhang mit dem Allgemeinen hinzudeuten; es liegt dabei ein tiefes Bedürfniß der konkreten Vernunft zum Grunde.

Die Kirche hat den Gnoſticismus verworfen, weil er Theils im Allgemeinen ſtehen blieb, oder die Vorſtellung in Form der Einbildungskraft faßte, und dieſe Vorſtellung dem wirklichen Selbſtbewußtſeyn, dem Chriſtus im Fleiſche (Χριστὸς ἐν σαρκί) entgegengeſetzt war.***) Denn die Doketen ſagten z. B., Chriſtus hatte nur Scheinleib, Scheinleben; der Gedanke war nur Hintergrund. Die Kirche hielt dagegen feſt an der beſtimmten Geſtalt der Perſönlichkeit; ſie hielt das Princip der konkreten Wirklichkeit feſt.

C. Alexandriniſche Philoſophie.

Philoſophiſcher und begriffener aber tritt die Einheit des Selbſtbewußtſeyns und Seyns in der alexandriniſchen Schule auf; ſie iſt die Hauptgeſtalt, die eigentliche Philoſophie. Alexandrien war nämlich ſeit längerer Zeit, beſonders durch die Pto-

*) Ebendaſelbſt, S. 160.
**) Ebendaſ. S. 10—13; *Philo: Quod Deus sit immut. p.* 304.
***) Neander a. a. O. S. 43.

lomäer, zum hauptſächlichen Sitz der Wiſſenſchaften gemacht. Hier als in ihrem Mittelpunkte berührten, durchdrangen und vermiſchten ſich alle Religionen und Mythologien der Völker des Orients und Occidents, ebenſo ihre Geſchichte, — eine Verbindung, die auch nach der religiöſen Seite hin vielfache Formen und Geſtaltungen angenommen hat; wo ſie mit einander verglichen, in jeder Theils das geſucht und zuſammengeſtellt wurde, was die andere enthielt, vorzüglich aber den Vorſtellungen der Religionen eine tiefere Bedeutung untergelegt, und ein allgemeiner allegoriſcher Sinn gegeben wurde. Dieſes Streben hat allerdings trübe Ausgeburten gehabt; die reinere Ausgeburt iſt die alexandriniſche Philoſophie. Beſſer, als jene trüben Ausgeburten einer ſich noch nicht verſtehenden Vernunft, mußte die Vereinigung der Philoſophien gelingen. Denn indem in der That in der Philoſophie Eine Idee iſt, ſo hebt ſie die beſondere Form, die ſie angenommen, die Einſeitigkeit, in der ſie ſich ausſpricht, durch ſich ſelbſt auf. In dem Skepticismus war dieß Negative erlangt worden, die beſtimmten Weiſen des Seyns, in welchen das Abſolute geſetzt wurde, aufgehoben zu ſehen.

In Alexandrien entſtand eine Weiſe der Philoſophie, welche nach dieſer Seite, daß ſie ſich nicht an den beſtimmten älteren philoſophiſchen Schulen hielt, ſondern die verſchiedenen Syſteme der Philoſophie vereinigte, die Einheit insbeſondere der pythagoräiſchen, platoniſchen und ariſtoteliſchen Philoſophie erkannte und in ihren Expoſitionen darſtellt, häufig als Eklekticismus aufgeführt wurde; etwas ſehr Schlechtes, wenn er in dem Sinne genommen wird, daß *ohne Konſequenz* aus dieſer Philoſophie dieſes, aus einer andern etwas Anderes aufgenommen wird, — wie wenn ein Kleid aus Stücken von verſchiedenen Farben, Stoffen zuſammengeflickt wäre. Es iſt ſchon früher bemerkt, daß ein Eklekticismus nichts giebt als ein oberflächliches Aggregat. Solche Eklektiker ſind Theils die ungebildeten Menſchen überhaupt, in deren Kopf die widerſprechendſten Vorſtellungen

neben einander Platz haben, ohne daß ſie je ihre Gedanken zuſammenbrächten und ein Bewußtſeyn über ihre Widerſprüche hätten; — oder die klugen Leute, die es mit Bewußtſeyn thun und glauben, ſo erlangen ſie das Beſte, wenn ſie aus jedem Syſteme das Gute, wie ſie es nennen, nehmen und ſo einen Konto von verſchiedenen Gedanken ſich anſchaffen, worin ſie alles Gute, nur die Konſequenz des Denkens und damit das Denken ſelbſt nicht haben. Eklektiſche Philoſophie iſt gerade haltlos, inkonſequent; ſolche Philoſophie iſt die alexandriniſche Philoſophie nicht. In Frankreich heißen ſie noch ſo; und hier, wo système mit Einſeitigkeit gleichbedeutend iſt, und man einmal einen beſtimmten Namen haben muß, der am wenigſten ſyſtematiſch und verdächtig klingt, mag man es ertragen.

Die Alexandriner legten die platoniſche Philoſophie zum Grunde, benutzten aber die Ausbildung der Philoſophie überhaupt, welche ſie nach Plato durch Ariſtoteles und alle folgenden (ſtoiſchen) Philoſophien erhalten; oder ſie ſtellten ſie ausgerüſtet mit einer höheren Bildung wieder her, — bei Plotin finden wir nicht Widerlegung. Unter dieſe höhere Bildung gehört denn vorzüglich das tiefere Princip, daß das abſolute Weſen als Selbſtbewußtſeyn begriffen werden muß, und daß eben dieß ſein Weſen iſt, Selbſtbewußtſeyn zu ſeyn, und daher, daß es im einzelnen Bewußtſeyn iſt; was nicht ſo zu verſtehen iſt, daß, wie man zu ſagen pflegt, Gott ein Geiſt ſey, der außer der Welt und außer dem Selbſtbewußtſeyn iſt, ſondern daß ſeine Exiſtenz als ſeiner ſelbſtbewußter Geiſt eben das wirkliche Selbſtbewußtſeyn ſelbſt iſt. Das platoniſche Allgemeine, das im Denken iſt, erhält daher dieſe Bedeutung, daß es als ſolches das abſolute Weſen ſelbſt iſt. — Sie ſind eklektiſche Philoſophen im beſſeren Sinne des Worts; oder es iſt überhaupt ein überflüſſiges Wort, ſie zu bezeichnen. Aber im höheren Sinne iſt ein weiterer Standpunkt der Idee von der Art, daß er die vorhergehenden Principe, die einzeln, einſeitig ſind, die nur Momente der Idee ent-

halten, vereinigt, — daß eine konkretere und tiefere Idee dieſe Momente in eins vereinigt. So iſt auch Plato eklektiſch geweſen, er vereinigte Pythagoras, Heraklit, Parmenides; und ſo ſind auch die Alexandriner Eklektiker, nur führt dieſer Ausdruck immer gleich die Vorſtellung des Herausleſens mit ſich.

Aber dieſer Name, den auch Brucker angewendet hat, iſt der Sache nach unrecht, und auch ungeſchichtlich. Für die alexandriniſche Schule wird gewöhnlich ausdrücklich der Name eklektiſche Schule gebraucht. Brucker *) hat dieß, wie ich gefunden habe, zuerſt gethan; und Diogenes Laertius **) giebt die Veranlaſſung dazu. Denn Diogenes Laertius ſpricht von einem gewiſſen Potamo aus Alexandrien, der noch nicht ſo gar lange (πρὸ ὀλίγου) aus den verſchiedenen Philoſophien die Hauptſätze und das Beſte herausgenommen habe. Und Diogenes führt mehrere Sätze von ihm an, wobei er ſagt, er habe eine eklektiſche Philoſophie gemacht. Es ſind Sätze aus dem Ariſtoteles, Plato, den Stoikern; aber ſie ſind nicht von Bedeutung, und das, was die Alexandriner auszeichnet, iſt darin nicht zu erkennen. Diogenes iſt auch früher, als die alexandriniſche Schule; Potamo aber iſt nach Suidas ***) ein Lehrer der Stiefſöhne des Auguſtus geweſen, und für einen Prinzenlehrer iſt der Eklekticismus vollkommen zweckmäßig. Daher, weil dieſer Potamo ein Alexandriner iſt, hat Brucker auf dieſe alexandriniſche Philoſophie den Namen der eklektiſchen, der ſich bei Diogenes findet, angewendet. Das iſt ſie aber nicht. Denn die Vereinigung der älteren Syſteme iſt eben eine tiefere Erkenntniß der philoſophiſchen Idee, die konkret in ſich gewußt wird, ſo daß die abſtrakteren Principien in der tieferen Form der Idee enthalten ſind. Das muß eintreten von Zeit zu Zeit; nach vorhergegangener Divergenz muß die Identität, die an ſich iſt, anerkannt

*) *Hist. crit. philos. T. II, p.* 193.
**) Prooemium, §. 21.
***) *s. v. Ποτάμων, T. III, p.* 161.

werden, und ſo der Unterſchied nur als Form. Die Alexandriner hatten den tieferen Standpunkt, daß ſie ebenſo wohl Pythagoräer, als Platoniker und Ariſtoteliker waren; alle früheren Philoſophien konnten in der ihrigen ihre Stelle finden.

In Alexandrien hatten die Ptolomäer nämlich die Wiſſenſchaften und Gelehrten an ſich gezogen Theils durch ihr eigenes Intereſſe an der Wiſſenſchaft, Theils durch die angemeſſenſten Anſtalten. Sie legten die berühmte große Bibliothek an, für welche auch die griechiſche Ueberſetzung des alten Teſtaments angefertigt wurde; als Cäſar ſie zerſtört hatte, wurde ſie wieder aufgelegt. Es war auch ein Muſeum, oder was jetzt Akademie der Wiſſenſchaften genannt wird, wo Philoſophen und ſpeciellere Gelehrte Beſoldungen erhielten, und kein anderes Geſchäft als das, die Wiſſenſchaften zu treiben, hatten. In ſpäteren Zeiten waren auch in Athen ſolche Konvente geſtiftet worden, und ohne Vorliebe für eine oder die andere Philoſophie hatte jede philoſophiſche Schule ihre eigene öffentliche Anſtalt. *)

Die neuplatoniſche Philoſophie erhob ſich Theils neben den anderen, Theils auf den Trümmern derſelben und verdunkelte die übrigen; alle früheren Syſteme wurden darin ausgelöſcht. Sie machte nicht eine ſolche eigene philoſophiſche Schule aus, wie die bisherigen; ſondern indem ſie alle in ſich vereinigte, hatte ſie das Studium Plato's, Ariſtoteles' und der Pythagoräer zu ihrem Hauptcharakter. Mit dieſem Studium war eine Interpretation jener Schriften verknüpft, welche darauf hinausging, ihre philoſophiſchen Ideen zu verbinden und ihre Einheit zu zeigen. Die neuplatoniſchen philoſophiſchen Lehrer verhielten ſich mehr ſo, daß ſie über die verſchiedenen philoſophiſchen Werke, beſonders platoniſche und ariſtoteliſche Schriften, Vorleſungen hielten und ſie erläuterten.

---

*) *Vergl. Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. IV, S.* 195—200.

1. Ammonius Sakkas.

Ammonius Sakkas (der Sackträger) wird als einer der ersten oder berühmtesten Lehrer dieser Schule genannt; er starb 243 Jahre nach Christi Geburt. *) Aber von ihm haben wir keine Schriften; und auch von seiner Philosophie sind keine Nachrichten auf uns gekommen. — Die hauptsächlichste Art, wie Philosophie getrieben und bearbeitet wurde, bestand in der Kommentation platonischer und aristotelischer Werke, oder in Abrissen dieser Philosophien. Kommentare über die alten Philosophen wurden entweder vorgetragen oder geschrieben; und wir haben deren noch jetzt viele übrig, welche zum Theil vortrefflich sind. Aristotelische Werke kommentirte Alexander Aphrodisiensis, Andronikus Rhodius, Nikolaus Damascenus, auch Porphyrius: platonische Numenius, Maximus Tyrius. Andere Alexandriner haben den Plato so kommentirt, daß sie zugleich die anderen Philosopheme oder Philosophien kannten, und den Einheitspunkt der verschiedenen Weisen der Idee sehr wohl erfaßt haben. Die besten Kommentare sind aus dieser Zeit; die meisten Werke des Proklus sind Kommentare über einzelne Dialoge des Platon u. s. w. Diese Schule hat insbesondere auch dieß Eigenthümliche, daß sie die Spekulation als wirkliches göttliches Seyn und Leben aussprach und daher als mystisch und magisch erscheinen läßt.

Unter seinen sehr zahlreichen Schülern hatte Ammonius viele in anderen Wissenschaften berühmte Männer, z. B. Longin, dann Origines, ungewiß ob der Kirchenvater. Der berühmteste Schüler desselben als Philosoph ist aber Plotin, durch dessen noch vorhandene Schriften wir die neuplatonische Philosophie am meisten kennen. Das zusammenhängende Gebäude dieser Philosophie wird ihm von den Späteren eigentlich zugeschrieben, und diese Philosophie seine Philosophie genannt.

---

*) *Brucker. Hist. cr. phil. T. II, p.* 205, 213 — 214.

2. Plotin.

Da sich Ammonius Schüler auf den Wunsch ihres Lehrers das Wort gegeben hatten, seine Philosophie nicht in Schriften niederzulegen, *) so hat auch Plotin erst spät geschrieben, oder vielmehr die von ihm erhaltenen Werke sind nach seinem Tode von Porphyrius, einem seiner Schüler, herausgegeben. Seine Lebensgeschichte haben wir durch Porphyrius. Das Auffallende darin ist, daß die genaue Angabe der Lebensumstände vermischt ist mit einer Menge wunderbarer Dinge. Es ist die Zeit, wo das Wunderbare seine Rolle spielt. Wenn man aber das reine Philosophiren, den reinen Sinn eines solchen Mannes kennt, so kann man sich nicht genug wundern über dergleichen Geschichten.

Plotin ist ein Aegypter, um das Jahr 205 nach Christus unter der Regierung des Septimius Severus zu Lykopolis geboren. Nachdem er viele philosophische Lehrer schon besucht, wurde er melancholisch und tiefsinnig; er kam, 28 Jahr alt, zu Ammonius, fand sich endlich hier befriedigt, und hörte ihn elf Jahre. Da in jener Zeit von indischer und brahminischer Weisheit hohe Vorstellungen in Umlauf gekommen waren, so machte sich Plotin in dem Heere des Kaisers Gordian nach Persien auf; aber der Feldzug lief so unglücklich ab, daß Plotin seine Absicht nicht erreichte und er selbst sich nur mit Mühe rettete. **) In einem Alter von 40 Jahren ging er nun nach Rom, und blieb daselbst noch 26 Jahre bis an seinen Tod. ***) In Rom benahm er sich äußerlich auf eine auffallende Weise nach alter pythagoräischer Sitte, enthielt sich der Fleischspeisen, legte sich oft Fasten auf und ging auch in der alten pythagoräischen Tracht. †)

*) *Porphyrius: Vita Plotini (praemissa Ennead. Plot., Basil. 1580), p. 3.*

**) *Porphyrius, l. l. p. 2; Brucker. l. l. p. 218—221.*

***) *Porphyrius, l. l. p. 2—3, et 7.*

†) *Tiedemann: Geist d. spek. Phil. B. III, S. 272; Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. IV, S. 306; Porphyrius, l. l. p. 6.*

Er gelangte aber als öffentlicher Lehrer unter allen Ständen zu großem Anſehen. *)

Der damalige Kaiſer Gallien, bei dem er, ſo wie bei ſeiner Gemahlin, viel galt, war geneigt, ſagt man, dem Plotin eine Stadt in Kampanien einzuräumen, worin Plotin die platoniſche Republik zu realiſiren gedachte. Die Miniſter aber verhinderten die Ausführung dieſes Vorhabens; **) und daran haben ſie auch ſehr klug gethan. Denn in ſolcher äußerlichen Lage des römiſchen Reichs, und bei der völligen Veränderung des Geiſtes der Menſchen ſeit Plato's Zeiten, wo ein anderes Princip des Geiſtes zum allgemeinen werden mußte, war dieß ein Unternehmen, was viel weniger, als zu Platon's Zeit, jetzt zur Ehre der platoniſchen Republik ausgefallen ſeyn würde. Es macht der Einſicht Plotins wenig Ehre, nur dieſen Gedanken gehabt zu haben; doch wiſſen wir es eben nicht genau, ob ſein Plan nur den platoniſchen Staat enthielt, oder ob er ihm nicht eine Erweiterung oder Modifikation gab. Ein eigentlicher platoniſcher Staat war nämlich wider die Natur der Sache; denn der platoniſche Staat iſt ein freier, ſelbſtſtändiger Staat, — was aber dieſer im Umfange des römiſchen Reichs nicht ſeyn konnte. Plotin ſtarb zu Rom im 66. Jahre ſeines Alters, 270 nach Chriſti Geburt. ***)

Seine Schriften ſind vornehmlich als Antworten auf vorgelegte Fragen ſeiner Zuhörer entſtanden; er hat ſie in den letzten ſechszehn Jahren ſeines Lebens niedergeſchrieben, und Porphyr hat ſie erſt ſpäter redigirt. Er verhielt ſich in ſeinem Lehren ſo, wie vorhin erinnert, daß er verſchiedene ältere philoſophiſche Schriften in ſeinen Vorleſungen kommentirte. Die Schriften Plotins heißen Enneaden, deren ſechs an der Zahl ſind: jede derſelben enthält neun einzelne Abhandlungen, wir

*) *Porphyrius: Vita Plotini, p.* 5 — 7.
**) *eod. loco, p.* 8.
***) *eod. loco, p.* 2.

haben alſo zuſammen vier und funfzig Abhandlungen, die wieder in viele Kapitel zerfallen, — es iſt ein weitſchichtiges Werk. Dieſe Bücher bilden jedoch nicht ein zuſammenhangendes Ganze, ſondern es ſind eigentlich in jedem Buche beſondere Materien vorgenommen und philoſophiſch behandelt; es iſt ermüdend, ſich durch ſie durchzumachen. Die erſte Enneade iſt vornehmlich moraliſch: 1. Buch, Was das Thier, was der Menſch; 2) Von den Tugenden; 3) Von der Dialektik; 4) Von der Seligkeit (*περὶ εὐδαιμονίας*); 5) Ob die Seligkeit in Ausdehnung der Zeit beſtehe (*παρατάσει χρόνου*); 6) Vom Schönen; 7) Vom höchſten (*πρώτου*) Gut, und von den anderen Gütern; 8) Woher das Böſe; 9) Von einem vernünftigen Ausgang aus dem Leben. Andere ſind metaphyſiſcher Natur. Porphyr ſagt, ſie ſeyen ungleich. Einundzwanzig Bücher habe Plotin geſchrieben gehabt, ehe er zu ihm gekommen, als Plotin 59 Jahr alt war; vierundzwanzig in dieſem und den fünf ferneren Jahren, die Porphyr als Schüler bei ihm zubrachte, indem er Gelegenheit zu ſchreiben nahm aus den vorkommenden Fragen. Während Porphyr dann in Sicilien geweſen, habe er in den letzten Jahren vor ſeinem Tode noch neun geſchrieben, welche letzteren ſchwächer ſeyen. *) Kreuzer will Ausgabe von Plotin machen.

Die Darſtellung iſt ſchwierig, nichts weniger als eine ſyſtematiſche Entwickelung. Im Ganzen iſt die Manier Plotins, daß er immer das Beſondere zurückführt auf das ganz Allgemeine. Plotins Geiſt ſchwebt über jeder einzelnen Materie, und behandelt dieſe raiſonnirend und dialektiſch, führt ſie aber alle zu Einer Idee zurück. So ſind gewiſſe Hauptgedanken unendlich oft wiederholt. Die Lektüre ſeiner Schriften hat deswegen etwas Ermüdendes, eben weil das Beſondere, von dem angefangen wird, im Ganzen immer wieder auf daſſelbe zurückgeführt wird. Man kann ſo aus einigen Büchern Plotins Ideen gut

*) *Porphyrius, l. l. p.* 3—5, 9, 17—19.

faſſen, ohne daß das Leſen der übrigen zu neuen Entwickelungen führt. Beſonders ſind bei ihm Plato's Ideen und Ausdruck herrſchend, aber ebenſo gut die des Ariſtoteles; man kann Plotin ebenſo gut einen Neuplatoniker, als Neuariſtoteliker nennen. Es finden ſich bei ihm viele Ausführungen ganz in ariſtoteliſcher Weiſe; die von Ariſtoteles angeführten Formen der Dynamis, Energie u. ſ. f. ſind ebenſo herrſchend bei Plotin, und ihr Verhältniß iſt weſentlich Gegenſtand ſeiner Betrachtung. Die Hauptſache iſt, daß man ihn nicht nehmen muß im Gegenſatz gegen Plato und Ariſtoteles; auch das Denken, den Logos der Stoiker hat er aufgenommen.

Eine Darſtellung ſeiner Philoſophie zu geben, iſt ſehr ſchwierig. Es iſt Plotin nicht darum zu thun, die Gegenſtände in ihrer Beſtimmtheit aufzufaſſen, wie Ariſtoteles, ſondern ſie zu ihrer Einheit zurückzuführen, und das Subſtantielle gegen ihren Schein geltend zu machen. Die Hauptſache, das Charakteriſtiſche in Plotin iſt die hohe, reine Begeiſterung für die Erhebung des Geiſtes zum Guten und Wahren, zu dem, was an und für ſich iſt. Er hält ſich an das Erkennen, an dieß bloß Ideelle, den intellektuellen Gedanken, wie die Stoiker, der an ſich Leben, — aber nicht ſtumm und verſchloſſen iſt. Seine ganze Philoſophie iſt einer Seits Metaphyſik, aber nicht ſo, daß ein Trieb, eine Tendenz darin vorherrſcht zur Erklärung, zum Auslegen (Deduktion der Materie, des Uebels); ſondern ſie iſt Zurückführung der Seele von den beſonderen Gegenſtänden zur Anſchauung des Einen, des Wahrhaften und Ewigen, zum Nachdenken über die Wahrheit, — daß die Seele gebracht werde zur Seligkeit dieſer Betrachtung und des Lebens in ihr. Die Richtung iſt alſo nicht ſo ſehr die, bekümmert zu ſeyn, das, was als Wirklichkeit ſich aufdringt, zu begreifen und abzuleiten, ſondern mehr nur, dieſe einzelnen Gegenſtände als Anfang zu nehmen (Meinungen, Philoſopheme anzuführen, aber dieſe Anſichten zu widerlegen), als daß er ihre Stellung und ihr Entſtehen aufzeigte, und den Geiſt

von dieſem Aeußerlichen abzuziehen und ihm ſeine Stellung zu geben in der Mitte der einfach klaren Idee. Der ganze Ton ſeines Philoſophirens iſt ein Hinführen zur Tugend und zur intellektuellen Betrachtung des Ewigen und Einen, als der Quelle derſelben. Und er geht dann inſofern in's Specielle der Tugend, um die Seele von Leidenſchaften, von den unlauteren, unwahren Vorſtellungen vom Böſen, Schickſal, auch vom Unglauben, Aberglauben, Aſtrologie, Magie u. ſ. f. zu reinigen. Er führt mehr zum Subſtantiellen zurück, als dieſes in ſeinen ſpeciellen Beſtimmungen auszulegen.

Plotin hat daher z. B. viel mit den Gnoſtikern zu thun; er handelt von ihnen, und tadelt ſie, daß „ſie gar nicht von der Tugend und dem Guten ſprechen, nicht davon, wie ſie erworben wird, noch wie die Seele gebildet und gereinigt werden ſoll. Denn zu ſagen, Schaue auf Gott, damit wird nichts gefördert; ſondern man muß auch zeigen, wie das bewirkt werde, wie der Menſch zu dieſem Sehen gebracht werde. Die Tugend, die auf einen letzten Endzweck geht und in der Seele inwohnt mit Weisheit, zeigt Gott." *) Er ehrte die heidniſchen Götter, indem er ihnen einen tiefen Sinn und eine tiefe Wirkſamkeit beilegte. „Wer Etwas liebt," ſagte er, „der liebt auch alles demſelben Verwandte, wie die Kinder des Vaters, welchen er liebt. Die Seelen aber in der Welt ſind dem Höheren verwandt. Wie ſollten ſie alſo von Dieſem abgeſchnitten ſeyn?" **) — Dieß iſt nun ungefähr die allgemeine Richtung.

---

*) Ennead. II, l. IX, c. 15: ... οὐ γαρ δεῖ τὸ εἰπεῖν, Βλέπε πρὸς θεόν, προύργου τι ἐργάζεται, ἐὰν μὴ πῶς καὶ βλέψῃ διδάξῃ. τί γὰρ κωλύει, εἶποι τις ἄν, βλέπειν καὶ μηδεμιᾶς ἀπέχεσθαι ἡδονῆς ἢ ἀκρατῆ θυμοῦ εἶναι. (Es iſt daſelbſt wohl δή oder etwas dergleichen zu leſen. Ficinus überſetzt: Quod enim solent dicere, ad Deum adspice, nihil prodest omnino.) — Ἀρετὴ μὲν οὖν, εἰς τέλος προϊοῦσα καὶ ἐν ψυχῇ ἐγγενομένη μετὰ φρονήσεως, θεὸν δείκνυσιν· ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν.

**) Ennead. II, l. IX, c. 16: ὁ γὰρ φιλεῖν πρὸς ὁτιοῦν ἔχων καὶ τὸ συγγενὲς πᾶν οὗ φιλεῖ ἀσπάζεται, καὶ τοὺς παῖδας ὢν τὸν πατέρα

Was nun das Nähere seiner Philosophie betrifft, so ist hier nicht mehr vom Kriterium die Rede, wie bei den Stoikern und Epikureern, — dieß ist abgethan; sondern es wird darauf gedrungen, sich in den Mittelpunkt zu stellen, in die reine Anschauung, in's reine Denken, — jene Einigkeit der Seele mit sich selbst in der Ataraxie ist Ausgangspunkt. Das, was so bei den Stoikern und Epikureern das Ziel ist, damit wird hier angefangen, sich auf diesen Standpunkt zu stellen, — dieß in sich zu erwecken als ein Entzücken, wie es Plotin nennt, als eine Begeisterung.

Der allgemeine Ruf über diese Philosophie ist, daß sie Schwärmerei sey. Es ist gewöhnlich, sie eine Schwärmerei nennen zu hören, womit es zugleich sehr kontrastirt, daß ihm alle Wahrheit allein in der Vernunft und in dem Begreifen ist. Die Schwärmerei setzt die Wahrheit in ein Wesen, das zwischen der Wirklichkeit und dem Begriffe steht, das nicht Wirklichkeit ist, noch auch begriffen, — ein Wesen der Einbildung. Hiervon aber ist Plotin weit entfernt. Aber was ihn in diesen Geruch gebracht hat, ist Theils dieß, daß häufig alles dasjenige Schwärmerei genannt wird, was über das sinnliche Bewußtseyn oder über die bestimmten Verstandesbegriffe, die in ihrer Beschränktheit für Wesen gelten, hinausgeht; zum Theil aber seine Manier, überhaupt von Begriffen, geistigen Momenten als solchen so zu sprechen, als ob sie eigene Substanzen wären, — sinnliche Weisen, Weisen der Vorstellung in die Welt der Begriffe hineinzutragen: Theils auch Ideen in die Sphäre des Sinnlichen herabzuziehen, z. B. den Zusammenhang der Nothwendigkeit aller Dinge für die Magie gebraucht. Denn der Magier ist eben

---

ἐγαπᾷ. Ψυχὴ δὲ πᾶσα πρὸς (al. lectio πατρὸς) ἐκείνου (anima vero omnis patris illius est filia. Fic.). ψυχαὶ δὲ ἐν τούτοις (in mundi sphaeris. Fic.), καὶ νοεραὶ καὶ ἀγαθαὶ, καὶ συναφεῖς τοῖς ἐκεῖ (supernis) πολὺ μᾶλλον ἢ αἱ ἡμῶν. Πῶς γὰρ ἂν ἀποτμηθεὶς ὅδε ὁ κόσμος ἐκείνου ἦν.

der, der gewiſſen Worten, Zeichen, ſinnlichen, einzelnen, eine allgemeine Kraft beilegt, durch Gebete u. ſ. f. ſie in das Allgemeine einzubilden beſtrebt iſt, — aber ein gegebenes Allgemeines, nicht an ſich, ſeiner Natur nach; oder das Allgemeine des Gedankens hat ſich noch nicht eine allgemeine Wirklichkeit gegeben. Der Gedanke eines Helden iſt ein Gedanke, des Helden That iſt das Wahre, Allgemeine; die Wirkung, das Mittel iſt ebenſo groß und allgemein.

Wenn man Plotin und die Neuplatoniker Schwärmer und Phantaſten genannt hat, ſo haben ſie dieſen Vorwurf wohl in einem gewiſſen Sinne verdient. Denn in den Lebensbeſchreibungen der großen Lehrer dieſer Schule, des Plotin, Porphyr und Jamblich, finden wir Manches erzählt, was in die Vorſtellung von einer Wunderthätigkeit fällt. Denn indem ſie den Glauben an die heidniſchen Götter aufrecht hielten, behaupteten ſie in Bezug auf die Verehrung der Götterbilder, daß dieſe wirklich von göttlicher Wirkſamkeit und Gegenwart erfüllt ſeyen. Die alexandriniſche Schule iſt überhaupt nicht freizuſprechen vom Wunderglauben. *) Aber auch von den Perſonen finden ſich mancherlei Zaubereien erzählt, wie wir ſie vom Pythagoras bemerkt haben, Geſchichten, die in dieſer Zeit eher ihre Entſtehung haben, als in älterer. Denn in der ganzen damaligen Welt-Periode unter Chriſten und Heiden iſt dieſes Wunderthun herrſchend geweſen, weil der Geiſt, zurückgezogen in's Innere, voll Bewunderung der unendlichen Macht und Hoheit des Innern, den natürlichen Zuſammenhang der Ereigniſſe nicht beachtete, und das Eingreifen einer hohen Macht ganz nahe legte. Aber ganz und gar fern davon iſt die philoſophiſche Lehre; außer dem oben bemerkten ganz Theoretiſchen von den Götterbildern enthalten Plotins Schriften nichts dahin Gehöriges. Wer freilich

*) *Cf. Ennead. I, l. VI, c. 7; IV, l. IV, c. 39 — 43; Procli Theol. Plat. I, c. 29, p. 69 — 70 (ed. Aem. Portus, Hamburg. 1618).*

jede Erhebung des Geiſtes zum Unſinnlichen, jeden Glauben des Menſchen an Tugend, Edles, Göttliches, Ewiges, alle religiöſe Ueberzeugung Schwärmerei nennt, der wird auch die Neuplatoniker hierher rechnen dürfen; freilich aber iſt es da nur ein leerer Name, der nur im Munde des kahlen Verſtandes und des Unglaubens an alles Höhere vorkommen kann. Nennen wir aber die Erhebung zu ſpekulativen Wahrheiten, welche den Kategorien des endlichen Verſtandes widerſprechen, Schwärmereien, nun dann haben ſich auch die Alexandriner derſelben ſchuldig gemacht; aber mit demſelben Recht wird auch die platoniſche und ariſtoteliſche Philoſophie Schwärmerei ſeyn. Denn Plotin ſpricht allerdings von der Erhebung des Geiſtes in das Denken mit Begeiſterung; oder vielmehr dieß iſt die eigentliche und platoniſche Begeiſterung, ſich zu erheben in die Sphäre der Bewegung des Gedankens.

Gleich dieß hat dem Plotin den Vorwurf der Schwärmerei zugezogen, wie er das Verhältniß des einzelnen Bewußtſeyns zur Erkenntniß des abſoluten Weſens beſtimmt oder beſchreibt: daß die Seele, die ſich von dem Körperlichen zurückziehe und alle Vorſtellungen verliere, außer der Vorſtellung des reinen Weſens, ſich der Gottheit nähere. *) Das Princip der plotiniſchen Philoſophie iſt die Vernunft, die in und für ſich ſelbſt iſt. Plotin ſpricht allerdings davon, daß das wahrhaft Seyende nur gewußt werde durch die Ekſtaſe; dieſe Verzückung muß man ſich aber nicht als Zuſtand der Schwärmerei vorſtellen. Sondern er nennt dieß eine Vereinfachung der Seele, wodurch ſie in ſelige Ruhe verſetzt wird, weil ihr Gegenſtand ſelbſt einfach und ruhig iſt. **) Dieß, daß die Seele ſich vom Körper zurückzieht, geſchieht durch den reinen Gedanken; die Thätigkeit iſt das Denken, und ebenſo der Gegenſtand. Es iſt alſo ruhiges Verhalten ohne Aufwal-

*) *Ennead. VI, l. VII, c.* 35 — 36.
**) *eod. loco, l. IX, c.* 11.

lung des Bluts, der Einbildungskraft. Und Ekſtaſe iſt ja nicht bloß Entzückung der Empfindung und Phantaſie, ſondern vielmehr ein Heraustreten aus dem Inhalt des ſinnlichen Bewußtſeyns; es iſt reines Denken, das bei ſich ſelbſt iſt, ſich zum Gegenſtand hat. Plotin ſpricht oft von dieſem Zuſtande, auf ähnliche Weiſe, wie er einmal ſagt: „Oft, indem ich aus dem „Körper zu mir ſelbſt erwache, und außerhalb des Anderen," des Aeußerlichen, „bin, innerlich bei mir ſelbſt, und eine bewunderns„würdige Anſchauung habe, und ein göttliches Leben führe," u. ſ. f.*) Aber das, deſſen er in dieſer Ekſtaſe bewußt wird, ſind philoſophiſche Gedanken, ſpekulative Begriffe und Ideen.

Theils in dieſem Namen, daß er dieß auch Ekſtaſe nennt, Theils auch in der Sache ſelbſt, iſt dann der Grund gefunden worden, ihn einen Schwärmer zu nennen. α) In dem Namen. Denn es fällt dann denen, die ihn ſo nennen, nichts Anderes ein, als ein Zuſtand, in den ſich die verrückten Indier, Brahminen, Mönche und Nonnen verſetzten, die, zum reinen Zurückziehen in ſich ſelbſt ſich zu bringen, alle Vorſtellungen und Sehen einer Wirklichkeit in ſich zu tilgen ſuchen; ſo daß dieß Theils ein beſtändiger Zuſtand ſey, Theils aber in dieſem feſten Schauen in das Leere, es erſcheine nun als Helle oder als Finſterniß, keine Bewegung, kein Unterſchied, überhaupt kein Denken ſey. β) In der Sache ſelbſt. Diejenigen, die überzeugt ſind, daß das abſolute Weſen im Denken nicht das Denken ſelbſt iſt, ſprechen immer davon, daß Gott ein Jenſeits des Bewußtſeyns ſey, und das Denken ſeiner der Begriff von ihm, deſſen Exiſtenz oder Wirklichkeit aber noch ein ganz anderes Ding ſey; wie, wenn wir uns ein Thier, Stein denken oder vorſtellen, unſer Begriff von ihm oder unſere Vorſtellung etwas ganz Anderes iſt als dieſes Thier ſelbſt, — als ob dieß das Wahre ihnen wäre. Aber es iſt nicht von dieſem ſinnlichen Thiere die Rede,

*) Ennead. IV, l. VIII, c. 1; cf. ibidem c. 4 — 7.

sondern von seinem Wesen; dieß ist der Begriff von ihm. Und das Wesen des Thiers ist am sinnlichen Thiere nicht als Wesen vorhanden, sondern als Eins mit der gegenständlichen Einzelnheit, als einer Weise jenes Allgemeinen; als Wesen ist es unser Begriff, aber in der That nur dieser das Wahre, — das Sinnliche negativ. So ist unser Begriff vom absoluten Wesen das Wesen selbst, wenn er Begriff des absoluten Wesens, nicht von irgend etwas Anderem ist. Aber in diesem Wesen scheint nicht Gott erschöpft; denn er ist nicht nur Wesen, sein Begriff, sondern seine Existenz. Seine Existenz als reines Wesen ist unser Denken von ihm; aber seine reale Existenz ist die Natur. Und in dieser realen Existenz ist das Ich einzelnes Denkendes; es gehört zu dieser Existenz als Moment derselben, aber macht sie nicht aus. Es muß von der Existenz des Wesens als Wesens übergegangen werden zur Existenz, als realer Existenz als solcher; und als solche ist Gott ein Jenseits des einzelnen Selbstbewußtseyns: α) Jenseits des einzelnen Selbstbewußtseyns Wesen, reines Denken, — die gegenständliche Weise wird überwunden. β) Als einzelnes Wirkliche ist er die Natur. Jenseits des Denkens ist er nur die Wirklichkeit, Natur; aber eben diese kehrt selbst in's Wesen zurück, oder die Einzelnheit des Bewußtseyns wird überwunden.

Dieß ist es, warum Plotin Schwärmer ist, daß er diesen Gedanken hatte, daß das Wesen Gottes das Denken selbst und gegenwärtig im Denken ist. Wie die Christen ihn auf eine sinnliche Weise einmal zu einer gewissen Zeit und an einem gewissen Orte gegenwärtig sagten, — aber auch, daß er in seiner Gemeinde immerfort wohne und ihr Geist ist —: so Plotin, daß das absolute Wesen im Denken des Selbstbewußtseyns gegenwärtig und darin als Wesen ist, oder das Denken selbst das Göttliche ist. — Daß aber nichts Schwärmerisches in dieser Vereinfachung des Selbstbewußtseyns ist, zeigt sich sogleich darin, daß eben dieses unmittelbare Wissen von Gott ein Denken und

Begreifen desselben ist, nicht ein leeres Fühlen, oder, was ebenso leer ist, ein Anschauen. Es nähert sich mehr dieser Seite; die bildliche Weise des Aussprechens gebraucht auch mehr der Absonderung von den zum Theil verworrenen mythischen Vorstellungen. Die Idee der plotinischen Philosophie ist Intellektualismus, oder ein hoher Idealismus, der aber von Seiten des Begriffs noch nicht vollendeter Idealismus ist.

Was nun den bestimmten Hauptgedanken Plotins betrifft, das Objektive, den Inhalt, der in dieser Ekstase, in diesem Seyn des Denkens bei sich wird, so ist dieser Inhalt nach seinen Haupt-Momenten im Allgemeinen das, wovon schon gesprochen worden ist.

1. Nämlich das Erste, Absolute, die Grundlage ist auch hier, wie bei Philo, das reine Seyn, das Unveränderliche, das Grund und Ursache alles erscheinenden Seyns ist, dessen Möglichkeit nicht von seiner Wirklichkeit getrennt ist, sondern die absolute Wirklichkeit an ihm selbst ist. Es ist die ebenso wesentliche Einheit oder die Einheit, sie das Wesen aller Wesen. Nicht die erscheinende Vielheit des Daseyns, die gemeine Substantialität der Dinge, nach der jedes ein von dem andern getrenntes Eins, ist das Princip, das Wahre, sondern vielmehr schlechterdings ihre Einheit ist ihr Wesen. *) Diese Einheit ist eigentlich nicht Alles; denn Alles ist erst Resultat der Einzelnen, das Zusammenfassen derselben, die zum Grunde liegen als Wesen, in eine ihnen fremde Einheit. Es ist auch nicht vor Allem; es ist nicht verschieden von dem seyenden Allen, es wäre sonst eben wieder nur ein Gedachtes. **) Die neuere Einheit, als Regulativ der Vernunft, gilt für ein subjektives Princip; Plotin setzt die höchste Objektivität, Seyn. Diese Einheit hat keine Vielheit an ihr, oder die Vielheit ist nicht an sich.

---

*) *Ennead. III, l. VI, c.* 6; *VI, l. IX, c.* 1—2.
**) *eod. loco, III, l. VIII, c.* 8.

Es iſt wie bei Parmenides und Zeno nur das abſolute reine Seyn oder auch das abſolute Gute, wie wir bei Plato und beſonders bei Ariſtoteles auch das Abſolute ausgeſprochen ſahen. Zuerſt was iſt das Gute? — „Es iſt dasjenige, woran Alles hangt (εἰς ὃ πάντα ἀνήρτηται)," auch nach Ariſtoteles, welches alle Dinge begehren (πάντα τὰ ὄντα ἐφίεται) und zum Princip haben, deſſen ſie alle bedürftig ſind, während es ſelber unbedürftig, ſich ſelbſt genug, das Maaß und die Grenze von Allem iſt, das aus ſich den νοῦς und die Weſenheit (οὐσίαν) und Seele und Leben giebt, und die Thätigkeit des νοῦς (περὶ νοῦν ἐνέργειαν). Und bis hierher iſt Alles ſchön; es iſt aber überſchön (ὑπέρκαλος) und über das Beſte (ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων) — ὑπεράγαθον *) —, frei herrſchend, königlich im Gedankenreich (βασιλεύων ἐν τῷ νοητῷ)." **) — „Es ſelbſt aber iſt nichts von demjenigen, deſſen Princip es iſt. Denn wenn Du geſagt haſt, das Gute, ſo füge und denke weiter nichts hinzu. Wenn Du das Seyn ſelbſt aufgehoben, und es ſo nimmſt, ſo wird Dich Erſtaunen ergreifen; und Dich darauf richtend und in ihm ruhend, wirſt Du es verſtehen und ſeine Größe aus demjenigen, was aus ihm iſt. Und wenn Du ſo das Seyn vor Dir haſt, und es betrachteſt in dieſer Reinheit, ſo wird Dich Staunen ergreifen." ***)

Vom abſoluten Seyn ſagte nun Plotin, daß es unerkennbar iſt, †) wie auch Philo ſagte, — das Inſichbleibende. Hierüber iſt dann Plotin weitläufig, häufig wiederkehrend, daß die Seele ſich aber das Denken dieſer Einheit weſentlich verſchaffen müſſe erſt durch die negative Bewegung, die etwas Anderes iſt als nur Sagen, — alle Prädikate durchmachen, ſkeptiſche Bewegung, nichts außer dieſem Eins. Und das Ziel für das ſub-

*) *Ennead. VI, l. IX, c.* 6.
**) ibidem, I, l. VIII: *Περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά, c.* 2.
***) *ibid. III, l. VIII, c.* 9 — 10.
†) *ibid. V, l. III, c.* 13 — 14.

jektive Denken ſowohl, als für das Praktiſche iſt das Gute; die Beſtimmung des Einen iſt die Hauptſache. Alle Prädikate überhaupt, z. B. Seyn, Subſtanz, paſſen nicht auf es; denn ſie drücken irgend eine Beſtimmtheit aus. *) Es empfindet ſich nicht, es denkt ſich nicht, es iſt ſich ſeiner nicht bewußt; denn in allem Dieſen liegt eine Unterſcheidung. **) Wenn aber ſchon das Gute das abſolut Freie, ***) ſo iſt es doch ohne Entſchluß und Willen; denn der Wille hat den Unterſchied ſeiner ſelbſt und des Guten an ihm. †)

Jenes Seyn iſt und bleibt Gott, iſt nicht außer dieſem, ſondern der Zuſammenhang, die Dieſſelbigkeit ſelbſt. „Die abſolute Einheit erhält die Dinge, daß ſie nicht auseinanderfallen, iſt das feſte Band der Einheit in Allem, Alles durchdringend, ſammelnd und einend, was im Gegenſatz auseinander ſich zu entzweien in Gefahr ſteht. Wir nennen es das Eine und das Gute. Es iſt weder, noch Etwas, irgend Eins, ſondern über Alles. Alle dieſe Kategorien ſind negirt; es hat nicht die Größe, iſt nicht unendlich. Es iſt der Mittelpunkt des Univerſums der Dinge, die ewige Quelle der Tugend und der Urſprung der göttlichen Liebe, — um das Alles ſich bewegt, nach dem ſich Alles hinrichtet, aus dem der *νοῦς* und das Selbſtbewußtſeyn immer ſeinen Anfang und Ausgang nimmt.“ ††)

Zu dieſer Subſtanz führt Plotin Alles zurück; ſie iſt allein das Wahre, bleibt ſich in Allem ſchlechthin gleich. Aus dieſem Erſten geht aber Alles hervor, und das Eine ſchließt ſich auf (zuſammenhangend mit der Schöpfung und aller Produktion). Dieß kann aber aus dem Abſoluten nicht gefaßt werden, wenn

*) *Ennead. V, l. II, c. 1; VI, l. II; c. 9—10; l. VIII, c. 8—9; l. IX, c. 6.*

**) *ibid. VI, l. IX, c. 6.*

***) *ibid. VI, l. VIII, c. 7.*

†) *ibid. VI, l. IX, c. 6 (cf. l. VIII, c. 13 et 21).*

††) Steinhart: Quaestiones de dialectica Plotini ratione, p. 21; *Plotini Ennead. VI, l. IX, c. 1—9, passim.*

dieß als Abſtraktes ein Beſtimmtes iſt, und nicht vielmehr als das in ſich thätige Eine gefaßt wird. Dieſer Uebergang zum Zweiten wird aber von Plotin nicht philoſophiſch oder dialektiſch gemacht, ſondern dieſe Nothwendigkeit wird in Vorſtellungen und Bildern ausgedrückt. Er ſagt nämlich vom νοῦς, dieſem Zweiten, dem Fortgehen vom Unaufgeſchloſſenen zur Offenbarung: „Dieſes eine abſolute Gute iſt eine Quelle, welche kein anderes Princip hat, aber das Princip iſt für alle Flüſſe, ſo daß es durch dieſe nicht aufgezehrt wird, ſondern als Quelle ruhig in ſich ſelbſt bleibt" und in Beziehung auf ſie, und ſo dieſe Flüſſe als ſolche in ſich enthält; ſo daß ſie, „die herausgehen da- und dorthin, noch nicht herausgefloſſen ſind, aber ſchon wiſſen, wo hinaus ſie und wohin ſie fließen ſollen." *) Dieſes Unterſcheiden iſt der Punkt, auf den Plotin oft zurückkommt; und dieß iſt der Fortgang zur Beſtimmung, das Hervorbringen, — ein Hauptpunkt.

2. Das Erſte nun, was dieſe Einheit gezeugt hat, ſein Sohn, iſt der Verſtand (νοῦς), das zweite göttliche Weſen, das andere Princip. **) Es tritt Hauptſchwierigkeit ein, das Bemühen: zu faſſen, wie das Eine ſich entſchloſſen habe ſich zu beſtimmen. Das iſt noch immer das weſentliche Intereſſe. Die Alten haben dieſe Frage noch nicht in dieſer Beſtimmtheit, als wir, aufgefaßt; ſie machen ſich aber darum zu thun. Der νοῦς iſt das Sich-ſelbſt-Finden ſeiner ſelbſt. Er iſt δυάς, das reine Zwei, er ſelbſt und ſein Gegenſtand; er enthält alles Gedachte. Er iſt dieſes Unterſcheiden, aber das reine, das zugleich ſich ſelbſt gleich bleibt. Aber die einfache Einheit iſt das Erſte. ***) — Er hat hier allerlei Weiſen der Vorſtellung: „Wie nun dieß Hervorbringen beſchaffen ſey, wie aus der Einheit die Zwei und das Viele überhaupt hervorgegangen, — eine bekannte und ge-

*) Ennead. III, l. VIII, c. 9.
**) *ibid. III, l. VIII, c.* 10 *fin.*
***) *ibid. V, l. I, c.* 4—5; c. 7; *l. IV, c.* 2; l. V, c. 1.

machte Frage von alten Zeiten, — dieß zu ſagen zu wiſſen, dazu müſſen wir Gott anrufen, aber nicht mit hörbarer Stimme, ſondern indem wir uns ſelbſt im Gebete zu ihm ausdehnen; dieſes können wir nur, indem wir einſam in uns zu dem Einſamen hinzugehen. Der Betrachter muß im Innern wie in einem Tempel bei ſich ſelbſt ſeyn, ruhig und über Alles erhaben in ſich bleiben, und ſo betrachten, daß es keine Veränderung iſt." *) Das iſt immer die Stimmung der denkenden Seele, zu der er aufruft und Alles hinführt. In dieſem reinen Denken (Anſchauen) iſt der νοῦς wirklich; das iſt die göttliche Thätigkeit ſelbſt.

„Dieſe Hervorbringung iſt nicht eine Bewegung, Veränderung;" die Veränderung ſetzt ein Andersſeyn, geht auf etwas Anderes. „Die Veränderung und was durch Veränderung iſt, das Veränderliche, iſt erſt das Dritte;" der νοῦς iſt noch das Beiſichſelbſtbleiben der Betrachtung. „Indem ſo der Verſtand ohne Veränderung aus dem abſoluten Weſen iſt, ſo iſt er der unmittelbare Abglanz deſſelben, nicht durch einen Willen geſetzt oder Entſchluß. Sondern Gott," als Eins, das Gute, „iſt das Unbewegliche, und die Erzeugung iſt ein Leuchten aus ihm, aus ihm, der bleibt. Das Eine leuchtet um ſich (περίλαμψιν, Umleuchten); der Verſtand fließt aus ihm (ἐξ αὐτοῦ δὲ μένοντος), wie das Licht aus der Sonne (οἷον ἡλίου τὸ περὶ αὐτὸν λαμπρὸν, ὥςπερ περιθέον). Alle" (ſubſtantiellen) „Dinge, die ein Bleiben haben, geben aus ihrer Subſtanz um ſie herum ein Weſen, das von ihnen abhängig iſt;" oder vielmehr er ſagt, es iſt daſſelbe. „Wie Feuer um ſich her Wärme, Schnee Kälte verbreitet, beſonders aber der Duft der Dinge," ſo umleuchtet der νοῦς das Seyn. „Was zu ſeiner Vollkommenheit gelangt iſt, geht in die Emanation — den Lichtkreis **) — über," duftet um ſich herum. ***) — Er gebraucht für dieß Hervorgehen, Pro-

*) Ennead. V, l. I, c. 6.
**) *ibid. IV, l. III, c.* 17.
***) ibid. V, l. I, c. 6.

duciren auch das Bild des Ueberfließens, wodurch das Eine aber schlechthin Eines bleibt. „Weil es in sich vollkommen, ohne Mangel ist, so fließt es über; und dieser Ueberfluß ist das Hervorgebrachte. Dieß Hervorgebrachte aber kehrt sich" schlechthin „nach dem Einen," dem Guten; „das Eins ist sein Gegenstand, Inhalt und Erfüllung," — es ist das mit Gott Erfüllte, begehrt ihn. „Und dieß ist der Verstand," — überhaupt diese Umkehr des Hervorgebrachten zu der ersten Einheit. „Das erste ruhende Seyn ist das absolute Wesen, der Verstand das Anschauen dieses Wesens." *) Oder er entsteht dadurch, daß das erste Wesen durch Rückkehr auf sich selbst sich selbst sieht, ein sehendes Sehen ist. Das umfließende Licht ist ein Anschauen des Einen; dieß Sichinsichzurückbeugen (ἐπιστρέφειν, ἐπιστροφή) ist dann das Denken, oder der νοῦς ist diese Kreisbewegung. **)

Dieß sind die Hauptbestimmungen bei Plotin. Diese Bestimmung der Natur der Idee ist wahrhaft in allen ihren Momenten. Nur ist darin eine Schwierigkeit; was uns nämlich sogleich bedenklich ist, ist dieß Hervorgehen. Das Unendliche schließt sich auf; aber dieß kann man auf vielerlei Weise vorstellen. In neuerer Zeit hat man so viel vom Herausgehen aus Gott gesprochen; es ist aber immer eine sinnliche Vorstellung, ein Unmittelbares. Die Nothwendigkeit des Sichaufschließens ist damit nicht ausgesprochen; es ist nur gesetzt, es geschieht. Der Vater zeugt den ewigen Sohn, dieß ist für die Vorstellung genügend; aber für den Begriff ist diese Form der Unmittelbarkeit der Bewegung, der Bestimmung nicht hinreichend. Die Idee als diese Dreiheit ist also dem Inhalte nach ganz richtig aufgefaßt, und dieß ist hoch zu achten; diese Bestimmungen sind wahr, aber nicht befriedigend. Die einfache Einheit, ihr Werden ist jenes Aufheben aller Prädikate, — die absolute Negativität; das

*) *Ennead. V, l. II, c.* 1.
**) ibid. V, l. I, c. 7; *VI, l. IX, c.* 2.

Herausgehen iſt eben jene Negativität an ſich, — nicht von der Einheit anfangen und zur Zweiheit übergehen. — Von Plotin könnte noch viel Schönes angeführt werden, es wiederholen ſich jedoch in ſeinen Werken oft dieſelben Gedanken; häufig findet ſich das Zurückgehen auf das Allgemeine, und es iſt kein eigentlicher Fortgang darin.

Dieſer Verſtand iſt nur der Inhalt der mannigfaltigen Ideen. Dieſes, was der Verſtand, was ſein Gegenſtand iſt, iſt ihm ſchlechthin nichts ihm noch ſich Fremdes, nicht entgegengeſetzt. Gott iſt alſo Unterſcheiden, Ausbreiten, aber ebenſo Rückkehr zu ſich ſelbſt; dieſe Zweiheit iſt ſchlechthin in der Einheit, dieſe iſt ihr Gegenſtand. Das Gedachte iſt nicht außer dem νοῦς, der νοῦς hat im Gedanken ſich nur ſelbſt als denkend. Der Gegenſtand des Denkens, das, wozu ſich daſſelbe zurückbeugt, iſt die abſolute Einheit, in die aber als ſolche nicht eingedrungen, und die nicht beſtimmt wird, ſondern das Unerkannte bleibt. Aber das Denken iſt dann auch dieſes, ſich ſelbſt zum Gegenſtande zu haben; und damit hat es einen Gegenſtand, der Vermittelung und Thätigkeit, überhaupt die δυάς in ſich enthält. Dieß iſt das Denken als Denken des Denkens. *) Oder in der Ausbildung dieſes Denkens in ſich, inſofern es ſein Gegenſtand iſt, liegt dem Plotin die erſte und wahrhafte intellektuelle Welt, die dann zur ſinnlichen Welt im Verhältniß ſteht, ſo daß dieſe aber nur eine entfernte Nachahmung iſt. Und die Dinge ſo angeſchaut, wie ſie in dieſem abſoluten Denken ſind, ſind ſie als λόγοι, oder als ihre Begriffe und Weſen; und ſie ſind die Muſter der Sinnenweſen (wie Plato ſich auch ausdrückte), wie vorhin in dem Beiſpiele von der Quelle. **)

Daß aber das Denken dieſes iſt, ſich ſelbſt zu denken, das iſt ganz ariſtoteliſch. Aber bei Plotin und den Alexandrinern

*) *Ennead. V, l. III, c. 5; VI, l. II, c. 8.*
**) *ibid. II, l. IV, c. 4; VI, l. IV, c. 2; V, l. IX, c. 8—9.*

iſt weiter dieß der Fall, daß dieſe ariſtoteliſche Beſtimmung, das Gedachte, vom Gedanken Erzeugte das wahre Univerſum, die intellektuelle Welt iſt; was bei Platon die Ideen ſind, iſt der bildende, hervorbringende Verſtand und Intelligenz, die in dieſem Hervorgebrachten wirklich iſt, und ſich ſelbſt zum Gegenſtande hat, ſich ſelbſt denkt.

Plotin ſagt auch auf pythagoräiſche Weiſe, daß die Dinge als Zahlen in dieſem λόγος ſind. „Die Zahl aber iſt nicht das Erſte, ſondern die Einheit keine Zahl. Die erſte Zahl iſt die Zwei, aber unbeſtimmte Zweiheit; das Eins iſt das Beſtimmende derſelben. Sie iſt auch die Seele. Die Zahl iſt das Dichte; was die Empfindung für ſeyend nimmt, iſt das Spätere.“ *)

Wie dieſe vielen Begriffe im Verſtande ſind, beſtimmt Plotin ſo, daß ſie darin ſind wie die Elemente ein Ding konſtituiren, alſo nicht wie gleichgültige Gattungen gegeneinander, ſondern Verſchiedene, die ſich vollkommen einen, — nicht gleichgültig durch den Raum unterſchieden, bloß durch innern Unterſchied, Begriff, oder auch nicht wie ſeyende Theile. **) — Dadurch iſt der Verſtand als negative Einheit ausgeſagt. Wie die Elemente ein Ding ausmachen, — ſchlechthin unpaſſend, wenn ihr Verhältniß beſtimmt wird als Theile, aus denen das Ganze beſteht (Theile ſind gleichgültig gegeneinander, jeder für und an ſich) —: ſo wird vorgeſtellt Waſſer, Kieſelerde u. ſ. f. in einem Kryſtalle, ſo daß es noch Waſſer, Kieſelerde als ſolche iſt. Ihr Seyn iſt die Neutralität, worin jedes als Gleichgültiges, Seyendes aufgehoben iſt; ihre Einheit iſt die negative Einheit, das innere Weſen, das Princip der Individualität als Differente in ſich enthaltend.

3. Die veränderliche Welt, die im Unterſchiede befan-

*) Ennead. V, l. I, c. 5.
**) *ibid. VI, l. II, c. 2; V, l. IX, c. 8.*

gen iſt. So iſt an ſich die Vielheit dieſer Formen im Verſtand; aber ſie ſind nicht nur in ihm, ſondern ſind für ihn, — es iſt ſein in der Form ſeines Gegenſtandes. Näher iſt für ihn dreierlei: α) Es iſt für ihn alſo das Unveränderliche, die Einheit; er denkt ſeine Einheit als Gegenſtand. β) Er denkt die Unterſcheidung ſeiner von dem Weſen; es iſt für ihn der Unterſchied Gegenſtand, oder die Vielheit des Seyenden. Er iſt das Erſchaffen der Welt; in ihm hat Alles ſeinen Unterſchied und Beſtimmtheit (Form) gegen einander, und dieß macht die Subſtanz derſelben aus. γ) Die Subſtantialität, das Bleiben im Denkenden iſt die Beſtimmtheit; ſein Erzeugen oder Ausfließen aller Dinge aus ihm iſt daher ſo, daß er erfüllt von Allem bleibt, oder Alles unmittelbar ebenſo aufzehrt. Und er iſt das Aufheben dieſer Unterſchiede, oder das Uebergehen von einem zum andern; er denkt ſich eben ſo, oder iſt ſich ſo Gegenſtand. Dieß iſt die Veränderung. Inſofern der νοῦς ſich ſelbſt als ſich verändernd, aber in dieſer Veränderung auch einfach bei ſich bleibend denkt, denkt er das Leben überhaupt. Und dieß, daß er ſich ſo Gegenſtand iſt, ſeine Momente, die er als ſeyend ſetzt, dieß iſt das wahrhafte, lebendige Univerſum. Dieſes Sichumwenden des Herausfließens aus ſich ſelbſt, dieſes Denken ſeiner iſt die ewige Erſchaffung der Welt. *)

Es erhellt in dieſen plotiniſchen Gedanken, daß darin zuerſt das Andersſeyn, das Fremde aufgehoben iſt. Die exiſtirenden Dinge ſind an ſich Begriffe. Der göttliche Verſtand iſt ihr Denken, und dieß ihr Gedachtſeyn im göttlichen Verſtande iſt ihre Exiſtenz; und ihre Exiſtenz iſt nichts Anderes, iſt ſelbſt dieſes Gedachtſeyn. Sie ſind Momente des Denkens, und eben dadurch des Seyns. — Die Formen der δύναμις und ἐνέργεια ſind auch bei Plotin ſehr geläufig, Hauptbeſtimmung; er hat

*) *Ennead. V, l. I, c. 7; l. II, c. 1—2; l. VI, c. 4; VI, l. II, c. 22.*

ſehr weitläufige Expoſitionen darüber. — Er unterſcheidet im νοῦς das Denken (νοῦς), das Gedachte (νοητόν), und den Gedanken (νόησις), ſo daß der νοῦς Eins und zugleich Alles iſt; die νόησις iſt aber die Einheit der Unterſchiedenen. *) „Gedanke" iſt nicht ſo Einheit, mehr Produkt; doch auch der Gedanke ſchwingt ſich auf zu Gott, — der Gedanke, d. i. das Subjekt. Der Unterſchied des Denkens gegen einen äußerlichen Gott fällt hinweg; deswegen klagt man die Neuplatoniker der Schwärmerei an, und ſie ſelbſt bringen dabei wunderliche Dinge vor.

Näher nun dieſe dreifache Weiſe des Denkens betrachtet, als einfaches, als unterſchiedenes und als Veränderung, ſo hat dieſes drei Principien an ihm. Jene erſte Weiſe iſt das einfache unterſchiedsloſe Schauen ſeines Gegenſtandes, oder es iſt das Licht. Es iſt nicht Materie, ſondern reine Form, die Wirkſamkeit. Der Raum iſt die abſtrakte reine Kontinuität dieſer Wirkſamkeit, nicht das Wirkſamſeyn ſelbſt, ſondern die Form ſeines Ununterbrochenſeyns. Der Verſtand als das Denken dieſes Lichts iſt ſelbſt Licht, aber das in ſich reale, oder das Licht des Lichts. **)

a. Die drei Principien ſind das Eins, der νοῦς und die Seele. „Der νοῦς, wie er iſt, ſo iſt er ewig in Thätigkeit. Die Bewegung zu ihm und um ihn iſt das Thun der Seele. Die Vernunft (λόγος) von ihm zur Seele macht die Seele denkend, nichts zwiſchen ihnen ſetzend. Das Denken (νοῦς) iſt nicht ein Mehreres; das Denken iſt einfach, und Denken daß es denkt. Der wahrhafte νοῦς (nicht unſerer, als in der Begierde) denkt in den Gedanken, und ſein Gedachtes iſt nicht außer ihm; ſondern er ſelbſt iſt ſein Gedachtes, hat nothwendig im Gedanken ſich ſelbſt und ſieht ſich ſelbſt, — und ſieht ſich ſelbſt nicht nicht-denkend, ſondern denkend. — Unſere Seele iſt zum Theil

*) Ennead. V, l. III, c. 5: ἓν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν.

**) *ibid. IV, l. III, c.* 17.

im Ewigen" (Lichte), „ein Theil der allgemeinen Seele; dieſe iſt zum Theil im Ewigen, und fließt von da aus, im Anſchauen ihrer ſelbſt bleibend, nicht berichtigend aus Abſicht," und dergleichen. „Die Ausſchmückung des Ganzen giebt jedem Körperlichen, was es vermag nach ſeiner Beſtimmung und Natur auszuführen, wie Feuer in der Mitte Alles um ſich her erwärmt." *)

„Weil das Eine nicht einſam ſeyn ſoll — denn ſo wäre Alles verborgen und hätte keine Geſtalt an ihm, und es wäre nichts von dem, was iſt, wenn jenes in ſich ſelbſt ſtünde; und es wäre nicht die Menge der Seyenden, die vom Eins erzeugt ſind, wenn die nicht das Hervorgehen (πρόοδον) erhalten hätten, die die Ordnung der Seelen bekommen haben —: ebenſo mußten nicht allein Seelen ſeyn, als ob das durch ſie Erzeugte nicht erſcheinen ſollte. Denn jeder Natur iſt dieß inwohnend, etwas nach ihr zu machen und in's Licht zu ſetzen, wie der Saame aus einem ungetheilten Anfang. Nichts verhindert, daß Allem von der Natur des Guten mitgetheilt werde." **) Plotin läßt das Körperliche, Sinnliche gleichſam auf der Seite liegen, hat kein Intereſſe, Grund, es zu erklären, ſondern immer davon zu reinigen, damit die allgemeine Seele und unſere Seele nicht gefährdet werde.

b. Er ſpricht vom Princip der materiellen Welt, vom Urſprung des Böſen. Die ſinnliche Welt hat zu ihrem Princip die Materie; über dieſe Materie philoſophirt Plotin viel, und ſo auch im Zuſammenhang mit der Materie über das Böſe. Die Materie iſt das Nichtſeyende (οὐκ ὄν), das ein Bild des Seyenden an ihm hat. Die Dinge ſind verſchieden durch ihre reine Form, die ſie unterſcheidende Differenz; das Allgemeine

*) Ennead. II, l. IX, c. 1—3: ἔστι γὰρ ὡς ἔστι νοῦς ἀεὶ ὡσαύτως. ἐνεργείᾳ κείμενος ἑστώσῃ κ. τ. λ. Die Ueberſetzung macht kein Komma nach ὡσαύτως: Est enim, sicut est intellectus, eodem modo semper in actu stabili constitutus.

**) ibid. IV, l. IX, c. 6.

der Differenz iſt das Negative, und dieß iſt die Materie. Wie die erſte abſolute Einheit das Seyn iſt, ſo iſt dieſe Einheit des Gegenſtändlichen das Negative; ſie iſt ohne alle Prädikate und Eigenſchaften, Figur u. ſ. f. Sie iſt ſo ſelbſt ein Gedanke, reiner Begriff, und zwar der Begriff der reinen Unbeſtimmtheit; oder ſie iſt die allgemeine Möglichkeit ohne Energie. Plotin beſchreibt dieſe reine Möglichkeit ſehr gut, und beſtimmt ſie als das negative Princip. *) Hierüber ſpricht Plotin viel:

„Das Erz iſt nur der Möglichkeit nach Bildſäule. In dem, was nicht bleibend iſt, war das Mögliche (*τὸ δυνάμει*) ein ganz Anderes. Wenn der Grammatiker der Möglichkeit nach, es auch der Wirklichkeit nach wird (*ἐνεργείᾳ γένηται*), ſo iſt hier das Mögliche daſſelbe mit dem Wirklichen. Der Unwiſſende iſt es beziehungsweiſe (*κατὰ συμβεβηκός*); und nicht inſofern er unwiſſend, iſt er ein Wiſſender der Möglichkeit nach. Die Seele, die für ſich iſt, erhält das, was ſie der Möglichkeit nach war, auch inſofern ſie wiſſend iſt (*ἡ δὲ ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν ἔχουσα τὸ δυνάμει ἦν ἥπερ καὶ ἐπιστήμων, ἔτι οὖν σώζει τὸ δυνάμει*: Anima vero secundum se ipsam existens apta, in potentia perdurat etiam quatenus est sciens, servatque adhuc quod dicitur in potentia). Es wäre nicht unpaſſend, die Energie, inſofern ſie der Energie nach und nicht bloß der Möglichkeit nach iſt, Form und Idee (*εἶδος*) zu nennen: nicht überhaupt (*ἁπλῶς*) Energie, ſondern Energie von etwas Beſtimmtem (*τοῦ καὶ ἐνέργειαν*, sed potius hujus actum. Fic.). Denn wir können eine andere Energie vielleicht eigentlicher (*κυριώτερον*) benennen, die entgegengeſetzt iſt der in die Wirklichkeit führenden Möglichkeit (*τῇ ἐπαγούσῃ ἐνέργειαν*, quae educit in actum). Denn das Mögliche hat das von einem Anderen, der Wirklichkeit nach zu ſeyn. Durch die Möglichkeit aber hat das Mögliche an ihm ſelbſt die Wirklich-

*) *Ennead. II, l. IV, c. 4,* 12—15.

keit, wie die Fertigkeit und die ſich darauf beziehende Thätigkeit die Tapferkeit und das tapfere Handeln." *)

„Wenn in dem Gedachten" („der intelligiblen Welt" iſt ſchiefer Ausdruck; nirgend ſteht Welt, ſondern ἐν τοῖς νοητοῖς) „keine Materie iſt, als welche das iſt, was der Möglichkeit nach iſt (ὕλη ἐν ᾗ τὸ δυνάμει), und Nichts wird als" (utpote, nicht quam) „ein Solches, das noch nicht iſt, noch ein in Anderes ſich Veränderndes, oder als bleibend ein Anderes erzeugt, oder aus ſich heraustretend dem Andern ſtatt ſeiner zu ſeyn erlaubt: dann iſt da kein bloß Mögliches, — da, wo" (nicht im Reiche, in regno) „das Seyende iſt, das Ewigkeit und keine Zeit hat. Sollte die Materie da als Form (εἶδος) ſeyn, wie auch die Seele, eine Form, für Anderes, (πρὸς ἕτερον) Materie iſt." **) (Hier kommen ſehr dunkle Stellen). — Die Materie iſt überhaupt nicht actu. ***) „Sie iſt das der Möglichkeit nach Seyende. Ihr Seyn iſt nur ein Werden Verkündendes (τὸ εἶναι αὐτῇ μόνον τὸ μέλλον ἐπαγγελλόμενον): ſo daß ihr Seyn in das ſich verkehrt, was ſeyn wird (ὃ ἔσται). Das, was der Möglichkeit nach iſt, iſt nicht Etwas, ſondern Alles;" erſt die Energie iſt beſtimmt. „Die Materie bleibt immer ſich neigend zu Anderem (μένουσα πρὸς ἄλλο), die Möglichkeit für das Folgende (δυνάμει οὖσα πρὸς τὰ ἐφεξῆς). Sie iſt zurückgelaſſen als ein ſchwaches und düſteres (trübes) Bild (εἴδωλον), das nicht formirbar iſt. Iſt ſie nun der Wirklichkeit nach Bild? Alſo der Wirklichkeit nach Lüge? Dieß iſt

*) Ennead. II, l. V, c. 2: ... τῇ δὲ δυνάμει ὃ δύναται παρ' αὐτῆς ἡ ἐνέργεια, οἷον ἕξις καὶ ἡ κατ' αὐτὴν λεγομένη ἐνέργεια ἀνδρία καὶ τὸ ἀνδρίζεσθαι (potentia vero illa, per quam aliquid agi potest, ex se ipsa edit actum sibi quodammodo oppositum, velut habitus et qui secundum illum actus dicitur, fortitudo scilicet atque fortiter agere).

**) ibid. c. 3: ... ἑστάμενον ἑαυτοῦ ἔδωκεν ἄλλῳ ἀντ' αὐτοῦ εἶναι, οὐκ ἂν εἴη ἐκεῖ τὸ δυνάμει, ἐν ᾧ ἐστι τῶν ὄντων καὶ αἰῶνα οὐ χρόνον ἐχόντων.

***) ibid. c. 4.

daſſelbe, als wahrhafte Lüge (ἀληθινὸν ψεῦδος), dieß iſt das wahrhaft Nichtſeyende (ὄντως μὴ ὄν);" ſie iſt ein Unwahres durch die Energie. „Das iſt alſo nicht der Wirklichkeit nach ein Seyendes, das ſein Wahres," was es in der That iſt, „hat (τὸ ἀληθὲς ἔχοντι) in dem Nichtſeyenden (μὴ ὄντι);" es iſt in Wahrheit nicht, „in dem Nichtſeyn hat es ſein Seyn." Das Nichtſeyn drückt die Natur der Materie aus; es iſt dieß ihre Beſtimmung, als das rein Negative. „Wenn man dem Falſchen ſein Falſches nimmt, ſo nimmt man ihm alle Weſenheit, die es hatte. Ebenſo wenn Du in dasjenige, was ſein Seyn und ſein Weſen in der Möglichkeit hat, die Wirklichkeit einführſt, ſo zerſtörſt Du die Urſache ſeiner Subſtanz, weil ihm das Seyn in der Möglichkeit beſtand. Will man alſo die Materie unverſehrt bewahren, ſo muß man ſie als Materie bewahren; man muß alſo, wie es ſcheint, ſagen, daß ſie nur der Möglichkeit nach ſey, damit ſie bleibe, was ſie iſt." *)

c. Auch das Böſe, dem Guten gegenüber, fängt jetzt an, Gegenſtand der Betrachtung zu ſeyn, wie denn die Frage nach dem Urſprung des Böſen das Bewußtſeyn des Menſchen überhaupt intereſſiren muß. Das Negative gegen das Denken haben dieſe Alexandriner als die Materie geſetzt. Indem das Bewußtſeyn des konkreten Geiſtes eingetreten iſt, wird auch das abſtrakte Negative in dieſer konkreten Weiſe aufgefaßt als innerhalb des Geiſtes ſelbſt, alſo als das geiſtig Negative. Plotin betrachtet dieß Böſe vielfach; aber die denkende Betrachtung von dieſem Punkte geht noch nicht weit. Im Allgemeinen herrſchen nun dieſe Vorſtellungen: Das Thun der Seele iſt die Bewegung

*) Ennead. II, l. V, c. 5: ... ἐν τῷ μὴ εἶναι ἔχῃ τὸ εἶναι· ἐπείπερ τοῖς ψευδῶς οὖσιν, ἐὰν ἀφέλῃς τὸ ψεῦδος αὐτῶν, ἀφεῖλες αὐτῶν ἥντινα εἶχον οὐσίαν. καὶ τοῖς δυνάμει τὸ εἶναι καὶ τὴν οὐσίαν ἔχουσιν εἰσαγαγὼν τὴν ἐνέργειαν ἀπολώλεκας αὐτῶν τῆς ὑποστάσεως τὴν αἰτίαν, ὅτι τὸ εἶναι αὐτοῖς ἐν δυνάμει ἦν. εἴπερ ἄρα δεῖ ἀνώλεθρον τὴν ὕλην τηρεῖν, ὕλην αὐτὴν δεῖ τηρεῖν. δεῖ ἄρα δυνάμει, ὡς ἔοικεν, εἶναι λέγειν μόνον, ἵνα ᾖ ὅ ἐστιν.

zu dem Einen, zwiſchen Seele und λόγος iſt nichts; denn der Gedanke hat nur ſich zum Gegenſtande, ſieht ſich als denkend. *) Das Gute iſt das, wovon Alles abhängt, was Alles bezeichnet was iſt, das ſich ſelbſt genügt, Maaß, Princip und Grenze von Allem, was Seele und Leben giebt, nicht nur ſchön; ſondern es iſt über dem Beſten, königlich, herrſchend im Gedanken. **) „Es iſt der νοῦς, aber nicht wie wir den Verſtand zu nehmen pflegen, der aus einer Vorausſetzung (ἐκ προτάσεως) ſich erfüllt und das verſteht, was ihm geſagt wird, der ſchließt und aus dem, was folgt, die Theorie macht, und aus der Folge, was iſt, erkennt, als der es vorher nicht hatte, ſondern vor ſeiner Erkenntniß leer war, ob er gleich Verſtand. Sondern jener νοῦς, die Intelligenz, hat Alles, iſt Alles und wohnt bei ſich," enthält Alles in ſich; „er hat Alles, indem er es nicht hat," indem es ideell, intelligibel in ihm iſt. „Nicht aber beſitzt er es in dem Sinne, wie man Etwas, das man beſitzt, als etwas Anderes oder Fremdes anſieht; was er beſitzt, iſt nicht von ihm unterſchieden. Denn er iſt ganz ein Jedes und überall Alles und nicht gemiſcht, ſondern wiederum an und für ſich."

„Was deſſelben theilhaftig iſt, iſt nicht theilhaftig des Alles zugleich, ſondern theilhaftig, ſo weit es kann. Und Er" (der νοῦς) „iſt die erſte Energie deſſelben" (des endlichen νοῦς), — oder deſſen Energie iſt die Erſte, — „und die erſte Subſtanz, indem jener in ſich bleibt" (der endliche nämlich). „Er iſt thätig um jenen, wie er um ihn lebt (?). Die außerhalb um ihn ſich bewegende" (χωρεύσασα, circa hunc se versans. Nicht χορεύσασα?) „Seele, und ihn betrachtend und inwendig in ihm ſehend, ſchaut Gott durch denſelben; und dieß iſt das übelloſe und ſelige Leben der Götter." Die Intelligenz iſt Thätigkeit, als ſolche aber fließt ſie über, und geht heraus; ſie iſt

*) *S. Oben, S.* 56.
**) *S. Oben, S.* 48.

alſo unterſcheidend, aber indem ſie in ihrem Unterſchiede nur mit ſich zu thun hat, bleibt ſie in ihrer göttlichen Einheit und in einem übelloſen und ſeligen Leben. „Und wenn es dabei ſtehen bliebe, würde kein Uebel ſeyn. Aber es ſind erſte Güter und zweite und dritte, alle um den König von Allem, und Jenes (ἐκεῖνο) iſt der Urheber von allem Guten und Alles iſt das Seinige;“ aber es iſt darin enthalten das Moment des Unterſchiedes, — „und das Zweite um (περί) die Zweiten und das Dritte um die Dritten.“ *)

„Iſt dieß nun das Seyende und das noch über das Seyn Erhabene, ſo iſt das Böſe nicht im Seyenden, noch in dem über das Seyn Erhabenen; denn dieß iſt das Gute. Es bleibt alſo nur übrig, daß das Böſe, wenn es iſt, in dem Nichtſeyenden iſt, wie eine Form des Nichtſeyenden, — das Nichtſeyende aber nicht als gänzlich nicht ſeyend, ſondern nur als ein Anderes des Seyenden.“ Das Böſe iſt nicht abſolutes Princip, von Gott unabhängig, wie bei den Gnoſtikern, Manichäern. „Es iſt nicht ein Nichtſeyendes, wie Bewegung und Ruhe am Seyenden, ſondern wie ein Bild des Seyenden (εἰκὼν τοῦ ὄντος), oder auch noch mehr“ (im ſtärkeren Grade) „nicht ſeyend (ἢ καὶ ἔτι μᾶλλον μὴ ὄν). Es iſt das ſinnliche Univerſum.“ **) Das Böſe hat ſeine Wurzel im Nichtſeyn.

---

*) Ennead. I, l. VIII, c. 2: ... καὶ σύνεστιν αὐτῷ συνὼν, καὶ ἔχει πάντα οὐκ ἔχων· οὐ γὰρ ἄλλα ὁ δὲ ἄλλος, οὐδὲ χωρὶς ἕκαστον τῶν ἐν αὐτῷ. ὅλον τε γάρ ἐστιν ἕκαστον καὶ πανταχῆ πᾶν καὶ οὐ συγκέχυται, ἀλλὰ αὖ χωρίς (secum habitat sibi prorsus unitus, habet cuncta non habens; non enim ea possidet tanquam alia, nec ipse existit alius, neque quae sunt in eo singula segregantur a singulis. Immo vero quodlibet est universum et ubique totum, neque tamen confunduntur cuncta, sed rursus singula discernuntur) κ. τ. λ.

**) ibid. c. 3: εἰ δὴ ταῦτά ἐστι τὰ ὄντα καὶ τὸ ἐπέκεινα τῶν ὄντων, οὐκ ἂν ἐν τοῖς οὖσι τὸ κακὸν ἐνείη οὐδὲ ἐν τῷ ἐπέκεινα τῶν ὄντων· ἀγαθὰ γὰρ ταῦτα. λείπεται τοίνυν, εἴπερ ἔστιν, ἐν τοῖς οὐ (sic) οὖσιν εἶναι, οἷον εἶδός τι τοῦ μὴ ὄντος ... μὴ ὂν δὲ, οὔτι τὸ παντελῶς μὴ ὄν, ἀλλ' ἕτερον μόνον τοῦ ὄντος κ. τ. λ.

Im achten Buch der erſten Enneade ſagt er: „Wie wird aber das Böſe erkannt? Inſofern das Denken ſich von ſich abkehrt, entſteht die Materie. Die Materie iſt nur durch die Abſtraktion des Anderen. Was zurückbleibt, wenn wir die Ideen hinwegnehmen, ſagen wir, iſt die Materie," das Böſe. „Der Gedanke wird daher ein Anderer, Nichtgedanke, indem er es wagt, ſich auf das zu richten, was nicht das Seinige iſt (*διὸ καὶ νοῦς ἄλλος οὗτος, οὐ νοῦς, τολμήσας ἰδεῖν τὰ μὴ αὐτοῦ*);" nicht das Seinige iſt aber die Materie, und das iſt das Böſe. „Wie das Auge ſich vom Lichte wegwendend, um die Finſterniß zu ſehen, mit dem es ſie nicht ſieht — eben dieß iſt ein Sehen, das Nichtſehen iſt —: ſo der Gedanke leidet das Entgegengeſetzte deſſen, was er iſt, damit er das ihm Entgegengeſetzte ſehe (*ἔπαθε τοὐναντίον ᾗ ἐστι, ἵν' ἴδῃ τὸ αὐτῷ ἐναντίον*)." *) Dieß abſtrakte Andere iſt auch das Böſe. Das Sehen des Maaßloſen iſt eben ein Nichtſehen. „Das Sinnliche in Beziehung auf das Maaß" — *ὅρος, νοῦς* — „iſt das Maaßloſe, das Unendliche," Grenzenloſe „in Beziehung auf das Begrenzte (*πέρας*), das Unbeſtimmte, Nichtruhende, Unerſättliche, ſchlechthin Bedürftige. Solches iſt ihm nicht Accidenz (*συμβεβηκότα*), ſondern ſeine Subſtanz (*οὐσία*)." Es iſt immer auf das Werden gerichtet; man kann nicht ſagen, daß es iſt, ſondern nur, daß es immer ſeyn wird. — „Die Seele zum *νοῦς* gerichtet (*νεύουσα*, geneigt) iſt rein, hält die Materie ab, und alles Unbeſtimmte und Maaßloſe (*ἀόριστον καὶ ἄμετρον*)." **)

„Warum iſt denn aber, wenn das Gute iſt, auch das Böſe nothwendig? Weil die Materie in dem Ganzen ſeyn muß, weil aus Entgegengeſetzten nothwendig das Ganze beſteht. Es wäre nicht, wenn die Materie nicht wäre. Die Natur der Welt iſt gemiſcht aus *νοῦς* und Nothwendigkeit. Bei den Göttern ſeyn,

*) Ennead. I, l. VIII, c. 9.
**) ibid. c. 3 et 4.

heißt im Gedachten ſeyn; denn ſie ſind unſterblich. Wir können des Böſen Nothwendigkeit auch ſo faſſen. Denn da das Gute nicht allein, iſt die Materie nothwendig dem Herausgehen eine Gegenlage gegen daſſelbe." Es iſt ja der πρόοδος, das Herausgehen eine Thätigkeit und ein Umkehren in ſich, mithin Unterſcheiden und Entgegenſetzen darin. Beim Herausgehen des Guten iſt die Materie nothwendig, und ſie macht die letzte Gegenlage aus für das Herausgehen. „Oder man könnte auch ſo ſagen, das Aeußerſte durch das ſtete Herabgehen und Abfall, und über das hinaus nichts mehr werden könne, ſey das Böſe; nothwendig ſey aber Etwas nach dem Erſten, ſo daß auch das Aeußerſte. Das iſt aber die Materie, nichts mehr von ihm habend; und das iſt die Nothwendigkeit des Böſen." *)

„Die Materie iſt ein wahres Nichtſeyn, als das ſich ſelbſt aufhebende Bewegen: die abſolute Unruhe, aber dieſe ſelbſt ruhend, — das Entgegengeſetzte an ſich ſelbſt; ſie iſt das Große, das klein, das Kleine, das groß iſt, das Mehr, das weniger, das Weniger, das mehr iſt. Auf die eine Weiſe beſtimmt, iſt ſie vielmehr das Gegentheil: Oder angeſchaut, geſetzt, iſt ſie nicht geſetzt, entflohen; oder nicht geſetzt, ſo iſt ſie geſetzt, — das ſchlechthin Trügliche." **) Die Materie ſelbſt iſt deswegen unvergänglich, ſie kann in Nichts übergehen; ***) die Idee der Veränderung ſelbſt iſt das Unvergängliche, aber was in dieſer Idee befangen iſt, iſt veränderlich. Aber dieſe Materie iſt nicht ohne Form; und wir haben geſehen, daß der Verſtand zu ſeinem

*) Ennead. I, l. VIII, c. 7: . . . τὸ δ' ἐν τοῖς θεοῖς εἶναι, ἐν τοῖς νοητοῖς· οὗτοι γὰρ ἀθάνατοι. ἔστι δὲ τοῦ κακοῦ — alia lectio τοῦ καλοῦ — λαβεῖν καὶ οὕτω τὴν ἀνάγκην· ἐπεὶ γὰρ οὐ μόνον τὸ ἀγαθὸν, ἀνάγκη τῇ ἐκβάσει τῇ παρ' αὐτὸ ὑποστάσει. ἢ εἰ οὕτω τις ἐθέλει λέγειν, τῇ ἀεὶ ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει τὸ ἔσχατον, καὶ μεθ' ὃ οὐκ ἦν ἔτι γενέσθαι ὁτιοῦν, τοῦτο εἶναι τὸ κακόν. ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ μετὰ τὸ πρῶτον, ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον. τοῦτο δὲ ἡ ὕλη μηδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ (Ob τοῦ πρώτου?), καὶ αὕτη ἡ ἀνάγκη τοῦ κακοῦ.

**) *ibid. III, l. VI, c.* 7.

***) *ibid. c.* 8.

Gegenſtande ſich auf eine dritte Weiſe verhält, nämlich als Unterſchiede beziehend. Dieſe Beziehung, Uebergang, Veränderung iſt das Leben des Univerſums, die allgemeine Seele deſſelben. Ihr Seyn iſt ebenſo nicht eine Veränderung, die im Verſtande vorgeht, ſondern ihr Seyn ihr unmittelbares Gedachtſeyn durch ihn.

Bei Plotin iſt auch, wie bei Pythagoras, ἀγωγή der Seele zur Tugend Hauptſeite. Es iſt ſchon bemerkt, daß Plotin ſich häufig an die Gnoſtiker macht; beſonders thut er dieß im neunten Buch der zweiten Enneade. Die Gnoſtiker machen das Geiſtige, Intellektuelle zum Wahrhaften; ſie haben ihren Namen von γνῶσις, Erkennen. Sie legen die chriſtlichen Bücher zu Grunde, aber dabei verwandeln ſie Alles in ein Geiſtiges; die Form des Daſeyns, der Wirklichkeit, die in Chriſtus ein weſentliches Moment iſt, verflüchtigen ſie zu einem allgemeinen Gedanken. Gegen die Gnoſtiker erklärt ſich nun Plotin, und hält feſt als weſentlich den Zuſammenhang des Intelligiblen mit dem Wirklichen. Er ſagt: „Nicht, die Welt und die Götter in ihr und das andere Schöne verachten, iſt es, wodurch man gut wird. Der Böſe verachtet die Götter, und iſt erſt dann recht böſe, wenn er dieß vollbracht hat. Und dann ihre vorgegebene Ehre für die intelligiblen Götter (νοητοὺς θεούς) hat nichts Entſprechendes (ἀσυμπαθὴς ἂν γένοιτο, consentaneum sive cognatum nihil habet).“ Die Gnoſtiker geben vor, den Göttern des Gedachten die höchſte Ehre zu erweiſen; aber es iſt keine Harmonie in den Gedanken und der wirklichen Welt, wenn man nur beim Gedachten ſtehen bleibt. „Die Seelen in der wirklichen Welt ſind noch viel mehr verwandt mit dem Dortigen, als die unſrigen. Denn wie ſollte dieſe wirkliche Welt abgeſchnitten ſeyn von Jenem? Die das mit Jenem (ἐκείνοις) Verwandte verachten, kennen Jenes nicht, als nur mit Worten (λόγῳ, verbis Fic.). Wie ſollte es fromm ſeyn, daß die Vorſehung (πρόνοια),“ das Göttliche, „nicht gelange zu dem Hieſigen (εἰς τὰ

τῇδε, Dieſſeitigen)? Warum iſt Er nicht auch hier? Denn woher ſollte er erkennen, daß ſie hier ſind?" (πῶς δὲ οὐ καὶ αὐτός ἐστιν ἐνθάδε; — vorher nur πρόνοια, nicht θεός. — Πόθεν γὰρ γνώσεται, ὅτι εἰσὶν ἐνθάδε; — die Menſchen.) „Er wohnt alſo Allem bei, und iſt in dieſer Welt, auf welche Weiſe es auch ſey, ſo daß die Welt an ihm Theil hat. Wenn er von der Welt entfernt iſt, ſo iſt er es auch von uns; und Ihr könntet nichts über ihn und ſeine Erzeugniſſe ſagen. Auch dieſe Welt hat von ihm, und iſt nicht verlaſſen von ihm, noch wird es je ſeyn. Denn das Ganze iſt noch viel mehr als der Theil der göttlichen Vorſehung theilhaftig, und noch viel mehr jene Weltſeele. Dieß beweiſen das Seyn und das Vernünftigſeyn der Welt." *)

Er erklärt ſich ſo beſtimmt gegen die Gnoſtiker, gegen die bloße Intellektualität. Die Gnoſtiker ſind der abendländiſchen Kirche entgegen geweſen, dieſe hat ſie vielfach bekämpft; und es gehört zur Ketzerei der erſten Jahrhunderte des Chriſtenthums, daß das Moment des Daſeyns in Chriſtus geläugnet oder aufgehoben iſt. Sie ſagten, ſein Daſeyn ſey nur ein Scheinleib geweſen. Die Manichäer ſprechen ganz in dieſem Sinne, daß Gott, das Gute, hervorgehe, umleuchte und ſo eine intelligible Welt hervorbringe. Das Dritte iſt dann der νοῦς, der Geiſt als umkehrend, das Zweite und Erſte als Eins ſetzend, als Eins empfindend; und dieſe Empfindung iſt die Liebe. Die Idee erkennt dieſe Ketzerei ſehr wohl; aber die Form der ver-

*) Ennead. II, l. IX, c. 16: ... πᾶσιν οὖν παρέσται, καὶ ἔσται ἐν τῷ κόσμῳ τῷδε, ὅστις ὁ τρόπος (quacunque ratione adsit), ὥστε καὶ μεθέξει αὐτοῦ ὁ κόσμος. εἰ δὲ ἄπεστι τοῦ κόσμου, καὶ ἡμῶν (ὑμῶν) ἀπέσται· καὶ οὐδ' ἂν ἔχοιτέ τι λέγειν περὶ αὐτοῦ οὐδὲ τῶν μετ' αὐτόν. — Ὅγε κόσμος ἐκεῖθεν ἔχει, καὶ οὐκ ἀπολέλειπται οὐδ' ἀπολειφθήσεται· πολὺ γὰρ μᾶλλον τῶν ὅλων ἢ τῶν μερῶν ἡ πρόνοια καὶ ἡ μέθεξις, κἀκείνης τῆς ψυχῆς (universi anima) πολὺ μᾶλλον. δηλοῖ δὲ καὶ τὸ εἶναι (declarat hoc ipsum esse mundi) καὶ το ἐμφρόνως εἶναι.

einzelten Wirklichkeit, in der dieß in der christlichen Religion vorgestellt ist, hebt sie auf. Die Kreuzigung Christi erscheint so als bloß scheinbar, nur als allegorisch genommen, daß in ihr ein Bild gegeben ist von dem wirklichen Leiden der gefangenen Seele. So kommt die Vorstellung vor, daß Christus in aller Welt gekreuzigt wird, in der Seele leide, daß es eine mystische Kreuzigung sey. Durch die Vegetation würden die Lichttheile gebunden, und dieß Gebundensehn derselben erzeugt sich als Pflanze. *) Diese Vorstellung wird von ihnen als allgemeine Idee angesehen, die sich in allem Einzelnen der Natur, des Vegetativen und Animalischen, wie in der Natur der Seele wiederholt. Gegen diese Gnostiker hat sich also Plotin erklärt. Die Kirche hat ebenso vornehmlich behauptet die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur. Dieß ist dann in der christlichen Religion zur Vorstellung, zum Bewußtseyn gekommen; so daß die menschliche Natur in ihrer Wirklichkeit genommen wird als Dieser, und nicht bloß im allegorischen oder philosophischen Sinn.

Dieß macht die Haupt-Idee des plotinischen Intellektualismus und Idealismus aus, die allgemeinen Vorstellungen, worauf das Specielle zurückgeführt wird; diese Zurückführungen sind oft bildlich. Was an ihm zu vermissen ist, ist α) wie schon bemerkt, der Begriff. Entzweiung, Emanation, Ausfließen oder Hervorgehen, Hervortreten, Herausfallen sind Worte, die auch in neueren Zeiten viel herhalten mußten, in der That aber nichts sagen. Der Skepticismus und Dogmatismus, als Bewußtseyn, Erkennen, setzt den Gegensatz von Subjektivität und Objektivität. Plotin hat ihn weggeworfen, sich in die höchste Region geschwungen, in das aristotelische Denken des Denkens; er hat viel mehr von diesem, als vom Plato. Er ist nicht dialektisch, weder aus sich selbst herausgehend, noch als Bewußtseyn aus sich selbst in sich zurückgehend.

*) Neander: Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme, S. 90.

β) Das weitere Herabſteigen, Theils zur Natur, Theils zum erſcheinenden Bewußtſeyn, zwar Wirkung der höheren Seele, enthält nun viele Willkür, ohne Nothwendigkeit des Begriffs, Theils in bunten Bildern, wo, was in Begriffen beſtimmt ſeyn ſollte, in der Form einer Wirklichkeit ausgedrückt iſt, — wenigſtens ein unnützer, ungemäßer Ausdruck. Ich führe nur Ein Beiſpiel an. Unſere Seele gehört nicht der Verſtandeswelt allein an, wo ſie vollkommen, ſelig ohne allen Mangel war; nur ihre Denkkraft gehört dem erſten Verſtande. Ihr Bewegungsvermögen, ſie als Leben, floß aus der verſtändigen Weltſeele, das Empfinden aber aus der Seele der empfundenen Welt. Nämlich Plotin ſetzt die erſte Weltſeele als unmittelbare Wirkſamkeit des Verſtandes, der ſich gegenſtändlich iſt; ſie iſt reine Seele über der ſublunariſchen Gegend, wohnt in dem oberen Himmel der Fixſterne. Dieſe erzeugt; es fließt aus ihr wieder eine ganz ſinnliche Seele. Das Verlangen der einzelnen, beſonderen, von dem Ganzen getrennten Seele giebt ihr einen Körper; dieſen erhält ſie in der oberen Region des Himmels. Mit dieſem Körper erhält ſie Phantaſie und Gedächtniß. Endlich begiebt ſie ſich zur Seele der Sinnenwelt; und von dieſer erhält ſie Empfindung, Begierden und das vegetativ ſich erhaltende Leben.*)

Dieſen Abfall, dieſes weitere Körperlichwerden beſchreiben Nachfolger des Plotin ſo, daß ſie aus der Milchſtraße und dem Thierkreiſe in die weiter unten ſich befindlichen Planetenkreiſe herabſinkt und in jedem neue Vermögen erhält und in jedem auch dieſe Kräfte zu üben anfängt: im Saturn zuerſt das Vermögen, über Dinge Schlüſſe zu machen; in Jupiter die Kraft der Wirkſamkeit des Willens; in Mars Neigungen und Triebe; in der Sonne Empfindung, Meinung und Einbildung; in der

*) *Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. IV, S. 418 — 419; Tiedemann: Geist d. spek. Phil. B. III, S. 421 — 423; cf. Plotini Ennead. IV, l. III et VIII passim.*

Venus ſinnliche, auf's Einzelne gehende Begierden; im Monde endlich die Zeugungskraft. *)

Auf ſolche Weiſe, was Plotin ſelbſt als intelligible Momente nach einer Seite angiebt, macht er auch für das Geiſtige zu einer ſeyenden Exiſtenz, beſonderen Exiſtenz. Die Seele, die nur begehrt, iſt das Thier; die nur vegetirt, nur das Vermögen zu zeugen hat, die Pflanze. Aber jenes ſind nicht beſondere Zuſtände des Geiſtes, außer des allgemeinen Geiſtes in des Weltgeiſtes beſonderen Stufen ſeines Selbſtbewußtſeyns über ſich. Aber der Saturn und Jupiter haben damit weiter nichts zu thun. Wenn ſie in ihrer Potenz Momente der Seele ausdrücken, ſo iſt dieß ebenſo, als wenn ſie jetzt jeder ein beſonderes Metall ausdrücken ſollen. Wie Saturn das Blei, Jupiter Zinn u. ſ. f. ausdrückt, ſo Saturn auch das Schließen, Jupiter Willen u. ſ. w. Theils iſt es eben leichter zu ſagen, Saturn entſpreche dem Blei u. ſ. f., oder er repräſentire das Blei, ſtatt ſeinen Begriff, ſein Weſen auszuſprechen, — eine Vergleichung mit einem ebenſo nicht Begriffenen, ſondern einem ſinnlichen Dinge, das aus der Luft, oder vielmehr vom Boden zunächſt aufgegriffen iſt, — wie, daß Saturn Schließen ſey oder repräſentire, oder wie man will; denn die Seele kommt ja darin dazu. Aber ſolche Vorſtellungen, wie hier, ſind ſchief oder falſch, wie wenn man ſagen wollte, ſie ſey Blei u. ſ. f. Das Weſen des Blei's iſt nicht mehr dieß ſinnliche Seyn, was Blei genannt wird, noch hat für die Seele dieß Moment eines ſolchen Zuſtands eine Wirklichkeit; denn es wird eben von ihrem Anſich geſprochen, — dieß aber drückt nur ſinnliches Seyn aus.

3. Porphyr und Jamblich.

Berühmte Schüler Plotins ſind Porphyr und Jamblich; Erſterer, ein Syrier, ſtarb 304: **) Letzterer, ebenfalls aus Sy-

*) *Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. IV, S.* 419—420.
**) *Brucker. Hist. cr. phil. T. II, p.* 248.

rien, 333. *) Von Porphyrius haben wir unter Anderem auch noch eine Einleitung in das Organon des Aristoteles über Gattungen, Arten, Urtheile, worin die Logik desselben nach ihren Haupt-Momenten vorgetragen wird, — eine Schrift, die übrigens zu allen Zeiten Lehrbuch für den Vortrag der aristotelischen Logik und eine Quelle gewesen ist, woraus man die Form derselben geschöpft hat; und unsere gewöhnlichen Lehrbücher der Logik enthalten wenig mehr, als sich in dieser Einleitung befindet. Seine Bemühungen um die Logik zeigen, daß bestimmtes Denken mehr in die Neuplatoniker hereingekommen. Dieß ist etwas sehr Verständiges, Formelles; und es ist das Eigenthümliche, daß sich so bei den Neuplatonikern die Verstandes-Logik, die ganz verständig empirische Behandlung der Wissenschaften mit der ganz spekulativen Idee und in Rücksicht auf's Praktische mit dem Glauben an Theurgie, dem Wunderbaren und Sonderbaren vereinigt findet. Porphyr hat Lebensbeschreibung Plotins geschrieben, worin dieser als Wundermann beschrieben wird; das müssen wir der Literatur überlassen.

Mehr Trübheit und Verworrenheit zeigt Jamblich, dessen schon als Biographen des Pythagoras erwähnt worden. In der pythagoräischen Philosophie war es ebenso, daß die Neuplatoniker viel suchten, und besonders die Form der Zahlenbestimmung derselben wiedererweckten. Er war ein sehr hochgeachteter Lehrer seiner Zeit, und erhielt daher den Namen eines göttlichen Lehrers; aber seine philosophischen Schriften sind eine Kompilation ohne viele Eigenthümlichkeit, und seine Lebensbeschreibung des Pythagoras macht seinem Verstande eben keine große Ehre. In ihm sinkt der Gedanke zur Einbildungskraft, das intellektuelle Universum zu einem Reiche von Dämonen und Engeln mit einer Klassifikation derselben, und die Spekulation zur Weise der Magie herab. Sie nannten dieß Theologie. Im Wunder ist

*) *Brucker. Hist. cr. phil. T. II, p.* 268.

die Spekulation, göttliche Idee, gleichſam unmittelbar in Berührung mit der Wirklichkeit gebracht, — nicht auf eine allgemeine Weiſe. Von der Schrift De mysteriis Aegyptiorum weiß man nicht gewiß, ob ſie von Jamblich. Proklus ſpäter macht viel Aufhebens von ihm, und bezeugt, ſeine Haupt-Idee ihm ſchuldig zu ſeyn. *)

4. Proklus.

Wichtiger iſt Proklus, ein ſpäterer Neuplatoniker, der noch zu erwähnen. Proklus ward 412 zu Konſtantinopel geboren und ſtarb zu Athen 485, ſtudirte und lebte aber vornehmlich in Athen bei Plutarch. Sein Leben iſt von Marinus in demſelben Styl beſchrieben, wie in den ſchon oben Genannten. Hiernach waren ſeine Aeltern aus Xanthus in Lycien in Kleinaſien; und da Apollo und Minerva die Schutzgottheiten dieſer Stadt waren, ſo verehrte er ſie dankbar; und ſie ſelber würdigten ihn, als ihren Liebling, beſonderer Rückſichten und perſönlicher Erſcheinungen, wie er denn von Apoll durch Berührung ſeines Kopfes in einer Krankheit geheilt, von Minerva aber aufgefordert wurde, nach Athen zu gehen. Zuerſt ging er nach Alexandria, Rhetorik und Philoſophie zu ſtudiren, dann nach Athen, bei Plutarch und Syrian, den Platonikern. Hier ſtudirte er zuerſt ariſtoteliſche, dann platoniſche Philoſophie. Vornehmlich weihte ihn die Tochter des Plutarch, die Asklepigenia, in das Innerſte der Philoſophie ein, die, wie Marinus verſichert, die einzige zu Proklus Zeiten war, welche die ihr von ihrem Vater überlieferte Kenntniß von den großen Orgien und der ganzen theurgiſchen Wiſſenſchaft bewahrte. Proklus hat Alles ſtudirt, was zu den Myſterien gehört, die orphiſchen Gedichte, die Schriften des Hermes, und die religiöſen Anſtalten jeder Art: ſo daß er, wohin er auch kam, die Ceremonien des heidniſchen Gottes-

*) *cf. Procli Theol. Plat. III, c. 11, p. 140.*

dienſtes beſſer verſtand, als die bei denſelben beſonders angeſtellten Prieſter. Proklus ſoll ſich in alle heidniſche Myſterien haben einweihen laſſen. Er feierte ſelbſt alle religiöſen Feſte und Handlungen der verſchiedenſten Nationen; ſelbſt den ägyptiſchen Gottesdienſt kannte er, beobachtete auch die Reinigungs- und Feiertage der Aegypter, und gewiſſe Faſttage brachte er mit Beten und Hymnen zu. *Μυστήριον* hat aber bei den Alexandrinern nicht den Sinn, den wir darunter verſtehen, ſondern es heißt bei ihnen überhaupt ſpekulative Philoſophie. So ſind auch die Myſterien im Chriſtenthum für den Verſtand zwar unbegreiflich, ein Geheimniß; aber ſie ſind ſpekulativ, die Vernunft faßt ſie, — geheim aber ſind ſie nicht, ſie ſind ja geoffenbart. Proklus hat viele Hymnen verfertigt, von denen wir noch einige ſehr ſchöne übrig haben, auf bekannte, auch auf ganz beſondere Lokal-Gottheiten. Daß er ſich mit ſo vielen Religionen abgegeben hat (*ὁ θεοσεβέστατος ἀνήρ*), darüber ſagt er ſelbſt: „Einem Philoſophen gebühre es nicht, Diener der Kulte (*θεραπευτήν*) einer Stadt oder des bei Einigen einheimiſchen zu ſeyn, ſondern allgemein der Hierophant der ganzen Welt.“ Orpheus hielt er für den Urheber aller griechiſchen Theologie; und legte beſonders großen Werth auf orphiſche und chaldäiſche Orakel. In Athen hat er gelehrt. Natürlich erzählt nun ſein Biograph, Marin, auch von ihm die größeſten Wunder, daß er Regen vom Himmel herbeigeführt und große Hitze gemäßigt, daß er Erdbeben geſtillt und Krankheiten geheilt und Göttererſcheinungen geſehen habe. *)

Proklus führte ein äußerſt gelehrtthätiges Leben; er war ein tiefer ſpekulativer Mann, und beſaß den größten Umfang von Kenntniſſen. Man muß ſich wundern über den Gegenſatz der Einſicht ſolcher Philoſophen und deſſen, was die Schüler

*) *Brucker. Hist. cr. phil. T. II, p.* 320; Tennemann, B. VI, S. 284—289; *Marinus: Vita Procli, passim (praem. Theol. Plat.).*

dann in den Lebensbeſchreibungen angeben. Von den Wunderdingen der Lebensbeſchreiber finden ſich wenig Spuren in den Werken der Männer ſelbſt. Proklus hat viele Schriften hinterlaſſen, wir haben noch viele; auch mehrere mathematiſche Schriften, z. B. Ueber die Kugel (De sphaera), haben wir von ihm. Seine philoſophiſchen Werke ſind beſonders Kommentare über Platon's Dialoge, von denen verſchiedene zu verſchiedenen Zeiten herausgegeben, und der zum Timäus beſonders berühmt war. Mehrere aber waren nur in Manuſkripten; Couſin in Paris hat ſie am vollſtändigſten beſorgt. Beſonders abgedruckte Bücher ſind ſeine platoniſche Theologie (εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν) und ſeine philoſophiſchen Elemente (στοιχείωσις θεολογική), — Hauptſchriften des Proklus. Dieſe letztere kleine Schrift hat Kreuzer wieder neu abdrucken laſſen, wie auch einige von jenen Kommentaren.

Er lebte gleichſam im Gottesdienſte, in den Wiſſenſchaften und der neuplatoniſchen Philoſophie. Die Haupt-Ideen ſeiner Philoſophie ſind leicht aus ſeiner Schrift über die platoniſche Theologie zu erkennen; und ſie hat beſonders daher viele Schwierigkeiten, weil die heidniſchen Götter betrachtet und philoſophiſche Bedeutungen von ihnen eruirt werden. Dadurch aber unterſcheidet er ſich ganz beſonders von Plotin, daß bei ihm die neuplatoniſche Philoſophie wenigſtens ſchon zu einer ſyſtematiſcheren Anordnung im Ganzen und ausgebildeteren Form gekommen iſt. Was ihn auszeichnet, iſt ſein tieferes Studiren der platoniſchen Dialektik. Er iſt intereſſant, weil, in ſeiner platoniſchen Theologie beſonders, mehr (ſo ſehr das Werk auch dialektiſch iſt) ein beſtimmteres Fortſchreiten und Unterſcheiden der Sphären in der Idee ſich findet; bei Plotin iſt dieß weniger der Fall. In dieſer Schrift beſchäftigt er ſich mit der ſcharfſinnigſten und weitläufigſten Dialektik des Einen; es iſt ihm nothwendig, das Viele als Eins und das Eins als Vieles zu zeigen, die Formen, die das Eins annimmt, darzulegen. Aber es iſt eine Dia-

lektik, die mehr oder weniger äußerlich geführt wird, und die höchst ermüdend ist. Es ist ein großer Tiefsinn in Proklus nicht zu verkennen, und größere Ausführung und Klarheit, so wie die wissenschaftliche Entwickelung gewonnen, und im Ganzen vortreffliche Diktion. Seine Philosophie hat, wie die plotinische, die Form, Kommentation des Plato zu seyn — „Ueber die Theologie Plato's" ist sein interessantestes Werk in dieser Rücksicht —; sie ist ein Intellektualsystem. Wir wollen sehen, wie wir damit zurecht kommen; ich will nicht sagen, daß seine Darstellung vollkommen deutlich, — sie hat noch vieles Mangelhafte.

Im Parmenides des Plato fand auch ausdrücklich er besonders die Natur des absoluten Wesens erkannt. Das Resultat des platonischen Parmenides ist schon bei Plato angeführt.*) Bei Plato selbst treten diese reinen Begriffe unbefangen auf, gleichsam ohne weitere Bedeutung, als sie unmittelbar haben. „Einheit, Vielheit, Seyn" u. s. f., dabei denken wir eben diese unmittelbare Einheit, Vielheit. Wir bestimmen sie etwa als allgemeine Begriffe, die in unserem Denken sind; aber für Proklus haben sie eine höhere Bedeutung, sie sind der Ausdruck des absoluten Wesens. — Er zeigt nun nach der platonischen Dialektik, wie alle Bestimmungen, besonders die Vielheit, sich in sich selbst auflösen und in die Einheit zurückkehren. Was dem vorstellenden Bewußtseyn eine seiner Hauptwahrheiten ist, daß viele Substanzen sind, oder daß die Vielen (Dinge, deren jedes ein Eins heißt und so Substanz) an sich, in Wahrheit seyen, — die Hauptwahrheit geht in dieser Dialektik verloren; und es resultirt, daß nur die Einheit Wesen, wahrhaft ist, alle anderen Bestimmungen aber nur verschwindende Größen, nur Momente, — ihr Seyn nur so ist, wie ein Gedanke unmittelbar ist. Einem Gedanken schreiben wir keine Substantialität, kein eigenes Seyn zu; so sind Alles Bestimmungen, und die Bestimmungen

*) *S. Band II, S. 243 — 244.*

eines Dinges ſolche Momente im Denken. — Was den Neuplatonikern und dem Proklus beſtändig eingewendet und entgegengehalten wird, iſt immer dieſes, daß freilich für das Denken Alles in die Einheit zurückgehe, aber daß dieß auch nur eine Einheit des Denkens iſt, daraus aber gar nicht folge, daß alle wirklichen Dinge nicht wirkliche Subſtanzen ſeyen, verſchiedene, von einander unabhängige Principien haben, und ſelbſt verſchiedene Subſtanzen, jedes getrennt von dem Anderen an und für ſich ſey, — jene logiſche Einheit nicht eine Einheit der Wirklichkeit ſey, von jener nicht auf die Wirklichkeit geſchloſſen werden könne. D. h. dieſes Widerlegen fängt immer die Sache wieder von vorne an. Es ſpricht von der Wirklichkeit, daß dieſe etwas an ſich ſey; und wenn ſie von ihr ſprechen, was ſie ſey, ſo iſt ſie ein Ding, eine Subſtanz, Eins, — kurz ſie bringen immer das wieder als etwas Anſichſeyendes vor, deſſen Verſchwinden, Nichtanſichſeyn aufgezeigt worden iſt.

Proklus fängt von der Einheit an; von da geht er nun wieder vorwärts, aber nicht unmittelbar zum νοῦς fort. Sondern Alles hat bei ihm eine viel konkretere Geſtalt; die Selbſtentwickelung dieſer Einheit aber wird bei Proklus nicht eben mehr zum Begriffe gemacht, als bei Plotin. Dieß müſſen wir einmal aufgeben, dieſen Begriff der Entzweiung nicht ſuchen. Die Einheit, das Erſte iſt die Hauptſache. „Das Eine iſt an ſich unausſprechlich und unerkennbar; aber es wird aus ſeinem Hervorgehen und Inſichzurückgehen aufgefaßt.“ *) Proklus beſtimmt dieſe Selbſtentzweiung, das Verhältniß zum Unterſchiede, die nächſte Beſtimmung der Einheit, als ein Hervorbringen (παράγειν), ein Hervorgehen (πρόοδος), Thätigkeit, Darſtellen, Zeigen. **) Das Verhältniß der Einheit, welche hervorbringt, iſt nicht ein Herausgehen aus ſich; denn ein Herausgehen wäre

*) *Proclus: Theologia Platonis II, p.* 95.
**) *Ibidem, p.* 107 *et* 108.

eine Veränderung, ſie wäre geſetzt als nicht mehr ſich ſelbſt gleich. Die Einheit leidet daher auch nicht durch ihr Hervorbringen eine Abnahme oder Verringerung. Die Einheit iſt Denken, das nicht eine Abnahme durch Erzeugung eines beſtimmten Gedankens erleidet, ſondern daſſelbe bleibt, und das Hervorgebrachte auch in ſich erhält. *)

Inſofern wird der Begriff eigentlich nicht mehr als bei Plotin deutlich. Dabei aber macht Proklus eine tiefſinnige Bemerkung über die Art, wie im Parmenides des Plato dieſe Produktion erſcheint. Er findet ſie ſchon im platoniſchen Parmenides (Proklus ſchrieb Kommentar darüber: IV — VI. Band von Couſin), wo Parmenides auf eine negative Weiſe (oft ſind die Reſultate nur negativ) zeigt, daß, wenn die Einheit iſt, das Seyn der Vielheit nicht iſt, u. ſ. f. Ueber dieſe Negationen nun ſagt Proklus, „daß ſie nicht ein Aufheben deſſen ſeyen, von dem ſie geſagt werden (des Inhalts), ſondern Erzeugungen der Beſtimmungen nach ihren Gegenſätzen. Wenn Plato alſo zeigt, daß das Erſte nicht Vieles ſey, ſo hat dieß die Bedeutung, daß das Viele vom Erſten hervorgeht: Daß es nicht ein Ganzes ſey, — daß die Ganzheit von ihm ausgeht" u. ſ. f. **) Das Viele, die Beſtimmung der Theile geht von dem Einen aus. Dieſe Negationen ſind nicht zu faſſen als ein bloß Privatives, ſondern ſie enthalten auch affirmative Beſtimmungen; die Vielheit iſt nicht empiriſch aufgenommen, und dann nur aufgehoben. „Dieſer Tropus der Negationen iſt alſo als Vollkommenes zu nehmen, das in der Einheit bleibt, aus Allem herausgeht und in einem unausſprechlichen Uebermaaß der Einfachheit iſt;" das τέλειον iſt umleuchtend und ſo producirend, ſo daß das Ganze

*) *Institutio theologica*, c. 26.

**) Theol. Platonis II, p. 108: περὶ τοῦ τρόπου διορίζομαι τῶν ἀποφάσεων, ὡς οὐκ εἰσὶ στερητικαὶ τῶν ὑποκειμένων, ἀλλὰ γεννητικαὶ τῶν οἷον ἀντικειμένων κ. τ. λ.

ideell in dem Einen enthalten iſt. „Ebenſo umgekehrt muß Gott dieſen Negationen auch wieder entnommen werden," ſie müſſen nicht abſolut bleiben; „ſonſt wäre kein Begriff (λόγος) deſſelben, und auch keine Negation. Der Begriff des Unausſprechlichen wälzt ſich um ſich ſelbſt herum, und ruht nicht, und bekämpft ſich ſelbſt;" *) — d. h. das Eine ſetzt ſeine Beſtimmungen ideell, hebt ſie auch auf. Das Negative iſt eben das Entzweiende, Producirende, Thätige, entgegengeſetzt dem Einfachen; es iſt ebenſo der Negation entnommen. So gewinnt jene platoniſche Dialektik für Proklus eine poſitive Bedeutung; durch Dialektik will er alle Unterſchiede auf die Einheit zurückführen. Mit dieſer Dialektik des Einen und des Vielen macht ſich Proklus viel zu thun, beſonders in ſeiner berühmten Elementar-Lehre.

Das Hervorbringende bringt nun aber weiter durch einen Ueberfluß der Kraft hervor. Es geſchieht auch ein Hervorbringen durch Mangel. Alles Bedürfniß, Trieb u. ſ. f. wird Urſache, aber durch Mangel; ſein Hervorbringen iſt die Erfüllung ſeiner. Der Zweck iſt unvollſtändig, die Wirkſamkeit entſpringt aus dem Zweck, ſich zu vervollſtändigen; aber das Bedürfniß, der Trieb vermindert ſich zugleich in der Hervorbringung, — der Trieb hört auf, ſolcher zu ſeyn, oder das Für ſich Seyn verſchwindet. Die Einheit geht dagegen heraus aus ſich durch die Ueberfülle der Möglichkeit (das iſt ariſtoteliſch); und dieſe überfließende Möglichkeit iſt die Wirklichkeit überhaupt. Ihr Hervorgehen beſteht daher darin, daß ſie ſich ſelbſt vervielfältigt, die reine Zahl hervorgeht; aber dieſe Vervielfältigung hebt jene Einheit nicht auf, ſie geſchieht vielmehr auf Einheitsweiſe (ἑνιαίως); dieſe Vervielfältigung vermindert die erſte Einheit nicht. Das Viele hat Antheil an der Einheit, aber die Einheit nicht

*) Theol. Plat. II, p. 109.

an der Vielheit. *) Er wendet vielfache Dialektik an, zu zeigen, daß das Viele nicht an ſich, nicht Urheber des Vielen ſey, daß Alles in die Einheit zurückgehe, daß alſo die Einheit auch Urheber des Vielen iſt. Dieß iſt nicht deutlich, — nicht negative Beziehung auf ſich; wir ſehen überhaupt dann mannigfaltige Dialektik, Hin- und Hergehen über dieſe Beziehung.

Das Viele iſt zweitens unähnlich. In dieſem Fortgang iſt dem Proklus eine Hauptbeſtimmung, daß er durch die Aehnlichkeit geſchehe, und das dem Wahren Unähnliche weiter abliege. Das Viele hat an der Einheit Theil, aber zum Theil iſt es auch nicht Eines. Das Erzeugte iſt ferner dem Erzeugenden ähnlich; es hat daher auch die Einheit zu ſeinem Weſen, es ſind mithin ſelbſtſtändige Henaden. Sie enthalten das Princip der Einheit in ſich, ſind aber auch verſchieden; — Viele, aber ſo, daß ſie gleichſam nur für ein Drittes Viele ſind, an und für ſich ſind ſie Einheiten. Dieſe Henaden erzeugen nun wieder andere, die aber unvollkommener ſeyn müſſen. Ganz gleich iſt die Wirkung der Urſache, das Hervorgebrachte dem Hervorbringenden nicht. Dieſe nächſten Einheiten ſind Ganze, d. h. ſolche, die nicht mehr weſentliche Einheiten, nicht Selbſteinheiten ſind, ſondern an denen die Einheit nur Accidenz iſt. So entfernen ſich die Erzeugungen immer mehr von der Einheit, und haben weniger Antheil an ihr. **)

Ausgezeichnet iſt die nähere Beſtimmung der Idee in ihren drei Formen, — die Trinität (τριάς). Von dieſer giebt er zunächſt die abſtrakte Beſtimmung an als drei Götter. ***) Es iſt nun beſonders herauszuheben, wie er die Trinität beſtimmt

---

*) *Institutio theol. c. 27; Theol. Plat. III, p. 119; II, p. 101 — 102; III, p. 121; Institut. theol. c. 5.*

**) *Institut. theol. c. 1 — 2; c. 28; Theol. Plat. III, p. 118, 122 — 125; II, p. 108 — 109.*

***) *Theol. Plat. III, c. 11, p. 140.*

hat. Diese Trinität ist überhaupt bei den Neuplatonikern interessant; besonders aber ist sie es bei Proklus, weil er sie nicht in ihren abstrakten Momenten gelassen. Sondern diese drei abstrakten Bestimmungen des Absoluten betrachtet er dann wieder jede für sich als eine solche Totalität der Dreieinigkeit, wodurch er eine reale Trinität erhält; so daß es drei Bestimmungen sind, die die Totalität ausmachen, aber so, daß jede wieder als in sich erfüllt und konkret zu betrachten ist. Und dieß muß als ein vollkommen richtiger Gesichtspunkt betrachtet werden, zu dem er fortgeschritten ist. Diese Unterschiede in der Idee, als in der Einheit mit sich bleibend, werden, weil es ihre Momente, ihre Unterschiede sind, wesentlich auch als Ganzes bestimmt; so daß die Einheit in ihren Unterschieden ganz ist, was es ist, so daß jeder dieser Unterschiede in der Form einer Totalität ist, und das Ganze der Proceß ist, daß die drei Totalitäten in einander sich identisch setzen. Proklus ist deswegen viel bestimmter, ist viel weiter gegangen als Plotin; und man kann sagen, daß er in dieser Rücksicht das Vorzüglichste, Ausgebildetste unter den Neuplatonikern enthält.

Dieß bestimmt sich nun so: Die absolute Einheit, die sich vervielfältigt in viele Eins, hat damit die Vielheit, wie sie an diesen Eins ist, erzeugt. Vielheit, der Begriff, nicht Viele, ist selbst Einheit; sie ist die Zweiheit überhaupt, oder die Bestimmtheit, welcher die Unbestimmtheit gegenübersteht. Das Dritte ist nun ein Ganzes, die Einheit des Bestimmten und Unbestimmten oder Gemischtes; — erst das Seyende, Substantielle, Eins-Vieles (ἓν πολλά). An diesem wahrhaft Existirenden ist die Schönheit, Wahrheit und die Symmetrie. *) Das wahrhaft Existirende, aus sich selbst herausgehend, ist das Leben. Aus der Absonderung, Entwickelung der Momente, welche im Leben sind,

*) Theol. Plat. III, c. 9 — 11, p. 137 — 139.

quillt erſt der Verſtand hervor, *) und aus dieſem die Seele. **)

α) Das Hervorgehen iſt nicht ſowohl die Nothwendigkeit des Begriffs. Das Verſinken von Allem in die Einheit bleibt jenſeits dieſer Einheit liegen; eben dieſe Negativität aber iſt ihre Erzeugung. β) Proklus unterſcheidet ſich von Plotin darin, daß er nicht das aus der Einheit unmittelbar Hervorgehende Verſtand nennt. Proklus iſt logiſcher; der Verſtand iſt ein Reicheres, jenes unmittelbar aus der Einheit Hervorgegangene hat die Beſtimmungen nicht entwickelt. Die Reihe iſt eigentlich zum Theil hübſch. Proklus unterſcheidet ſich dadurch von Plotin, daß er Platon genauer folgt, und durch ein reineres ausgebildeteres Unterſcheiden der Momente. Er ſagt, daß „zwar in der erſten Einheit Alle übereinſtimmen, allein Plotin laſſe gleich nach der Einheit," wie wir geſehen, ***) „die denkende Natur erſcheinen; allein beſſer habe ſein Lehrer" — wer es iſt, ſagt Proklus nicht; ſiehe ſeine Lebensbeſchreibung †) —, „der ihn in alle göttliche Wahrheit eingeführt, dieſe unbeſtimmte Betrachtung der Aelteren begrenzt, und dieſe unordentliche Vermengung der verſchiedenen Ordnungen zu einer gedachten Unterſcheidung gebracht, und gerathen, die Unterſcheidung der Beſtimmungen genau zu befolgen und feſtzuhalten." ††) Und in der That ſehen wir mehr Unterſcheidung und Klarheit bei Proklus, als in der plotiniſchen Trübheit; es iſt ganz richtig, daß er den νοῦς als das Dritte erkennt, als das Umkehrende.

Alsdann weicht Proklus von Plotin darin ab, daß er nicht das Seyn zum Princip oder rein abſtrakten Momente macht,

---

*) *Theol. Plat. III, c. 13, p. 141.*
**) *ibidem III, p. 127; Instit. theol. c. 192.*
***) *Siehe oben S. 50.*
†) *Oben S. 71; cf.* Theol. Plat. I, c. 11, p. 28.
††) Theol. Plat. I, c. 10, p. 21—22.

ſondern die Einheit, — oder daß er das Erſte nicht als Seyn, ſondern als Einheit beſtimmt, und das Seyn, Subſiſtiren erſt als das Dritte begreift.

Wir ſehen im Ganzen drei Sphären von einander unterſchieden, beſtimmt ſo, daß ſie die τριάς ſind; jede iſt zugleich wieder das Ganze dieſer Momente, es ſind verſchiedene Ordnungen der Erzeugung. Welche Ordnungen dieß ſind, wird ſich ſogleich ergeben. Um dieſe Ordnungen iſt es dem Proklus viel zu thun, nämlich die verſchiedenen Sphären, Potenzen in denſelben wieder aufzuzeigen.

Das Nähere ſeiner Trinität betreffend, ſo ſind nach ſeiner Beſtimmung die drei Momente derſelben das Eine, das Unendliche und die Grenze. Dieß ſind die abſtrakten Momente, die in ſeiner platoniſchen Theologie ausgeführt ſind; das Unbegrenzte und die Grenze ſind Beſtimmungen, die wir auch bei Plato geſehen haben. *) Das Erſte, Gott, iſt nun alſo die ſchon oft geſagte abſolute Einheit, für ſich unerkennbar, unaufgeſchloſſen, bloß Abſtraktum; es kann nicht erkannt werden, — als Abſtraktum: es kann nur erkannt werden, daß es ein Abſtraktum iſt, — es iſt noch nicht Thätigkeit. Dieſe Einheit iſt über dem Seyn (ὑπερούσιον, superessentiale); ihre erſte Produktion ſind die vielen Eins (ἑνάδες) der Dinge, die reinen Zahlen. Dieß ſind die denkenden Principien der Dinge, durch welche ſie an der abſoluten Einheit Theil haben; aber jedes hat an ihr nur Theil durch eine individuelle, einzelne Einheit, Eins, — die Seele aber durch die gedachten, allgemeinen Einheiten. Wie Proklus jene erſte Einheit Gott nennt, ſo nennt er dieſe vielen gedachten Einheiten Götter, aber die folgenden Momente auch ſo. Aber dieſe Götter oder Einheiten entſprechen nicht ſo der Ordnung der Dinge, daß ſo viele und ſolche Henaden oder

*) *Band II, S.* 238.

Götter ſind als Dinge; denn dieſe Einheiten verknüpfen die Dinge nur mit der abſoluten Einheit, herausgenommen aus dem Ganzen, d. h. der Vermiſchung, Syntheſis, welche die Dinge als ſolche ſind. *) Die Dinge ſelbſt ſind in ihrer ſynthetiſchen Natur Ganze (Seelen das Verbindende derſelben) —, unähnlich der erſten Einheit, und können nicht unmittelbar mit ihr vereinigt ſeyn. Die abſtrakt gedachte Vielheit iſt alſo ihre Mitte; die Vielheit iſt der abſoluten Einheit ähnlich, und iſt das, was die Einheit mit dem ganzen Univerſum verknüpft. Die reine Vielheit macht die Verſchiedenen einander gleich, und verbindet ſie daher der Einheit; die Dinge haben nur Aehnlichkeit mit der Einheit. Das Dritte iſt die Grenze, welche dieſe Henaden zuſammenhält und ihre Einheit mit der abſoluten Henade ausmacht; die Grenze ſetzt die Vielen und das Eine ſelbſt als Eines. **)

Beſſer iſt dieß durch Folgendes ausgedrückt, reiner als Gegenſatz beſtimmt. Proklus nimmt nun als dieſe Principien (Weſenheiten) die Grenze und das Unendliche und das Gemiſchte aus Plato's Philebus auf; und es ſcheinen alſo dieß die erſten Götter zu ſeyn. Aber dieſe Abſtraktionen ſind nicht angemeſſen dem Namen Götter; wir ſehen ſie auch wieder zurückgekehrt.

„Von jener erſten Grenze," dem abſoluten Eins, „haben die Dinge" (ἐξήρτηται bei Ariſtoteles, — ein Wort, das oft bei den Neuplatonikern vorkommt) „Einung, Ganzheit und Gemeinſchaft," das Princip der Individualität, „und göttliche Maaße. Hingegen alle Trennung und Fruchtbarkeit und das Hervorgehen zur Vielheit beruht auf (ὑφέστηκεν ἀπό) der erſten Unendlichkeit;" ***) das Unendliche iſt ſo die Quantität,

*) *Vergl. Unten, S.* 88.
**) *Theol. Plat. III, p.* 123 — 124.
***) ibidem III, c. 7, p. 133.

das Unbeſtimmte. Plato ſetzt das Unendliche als das Schlechte im Philebus, das Vergnügen als nicht das Wahre, weil es das Unendliche, das Unbeſtimmte, keine Vernunft, Logos in ihm iſt. *) „Wenn wir daher von dem Hervorgehen eines jeglichen Göttlichen ſprechen, ſo iſt gemeint, daß es feſt in den individuellen Eins bleibe, und nur nach der Unendlichkeit fortſchreite," der Kontinuität als Sichſelbſtproduciren, „und das Eins zugleich an ſich habe und die Vielheit, jenes vom Princip der Grenze, dieß vom Princip der Unendlichkeit. In allem Gegenſatze der göttlichen Geſchlechter gehört das Vortrefflichere der Grenze, das Schlechtere aber dem Unendlichen an. Aus dieſen beiden Principien hat Alles ſeinen Fortgang bis zum Hervortreten in's Seyn. So das Ewige" (auch ein göttliches Geſchlecht), „ſofern es das Maaß als intellektuell iſt, hat es Theil an der Grenze: ſofern es aber die Urſache der unaufhörlichen Kraft nach dem Seyn, — an der Unendlichkeit. So der Verſtand, inſofern er die Muſtermaaße (παραδειγματικὰ μέτρα) an ihm hat, iſt er ein Erzeugniß der Grenze; ſofern er ewig Alles producirt (παράγει), hat er unvermindernde Kraft der Unendlichkeit." **)

Die Hauptſache ſind aber die Grundbeſtimmungen des πέρας, ἄπειρον und μικτόν. Der letzte Ausdruck, ein platoniſcher Ausdruck, iſt nicht ſehr paſſend, iſt ſchlecht, da die Miſchung zunächſt nur eine äußerliche Verbindung ausdrückt, da hier doch das Konkrete und noch mehr das Subjektive ſeyn ſollte; das Dritte iſt auch hier die Einheit Beider. Dieſe abſtrakten Grundbeſtimmungen ſind aber ſo bei ihm, daß ſie nur als Momente, als Elemente eines Ganzen betrachtet werden, welches die τριάς iſt: aber ſo, daß jedes der einzelnen Drei

*) *Siehe Band II, S.* 238 — 240.
**) Theol. Plat. III, c. 7, p. 133 — 134.

ſelbſt eine ſolche ganze τριάς iſt, aber unter einer dieſer beſonderen Formen, — Eine Dreieinigkeit und drei Dreieinigkeiten. Das πέρας und ἄπειρον ſind vor der οὐσία und wieder in derſelben. *)

„Das erſte Seyn (τὸ πρώτως ὄν) iſt das Gemiſchte," die Einheit der Trias mit ſich ſelbſt; „es iſt das Seyn ebenſo wohl des Lebens, als des Verſtandes. 1) Das Erſte der Vermiſchten iſt das Erſte alles Seyenden." Es ſind noch zwei andere Ordnungen: „2) das Leben, 3) der Geiſt. Alles iſt mithin triadiſch," da jedes von dieſen Unterſchiedenen die τριάς in ſich ſelbſt iſt. „Dieſe drei Triaden beſtimmen ſich nun" näher „als abſolutes Seyn (οὐσία), Leben und Geiſt; ſo iſt es geiſtig, im Gedanken zu faſſen." Nur die intelligible Welt iſt das Wahrhafte, ſie enthält ſelbſt drei Ordnungen; dieſe Trias von Triaden aber macht die wahre, die intelligible Welt aus. — Hierhin bringt Proklus nun die Formen der alten Mythologie. Denn die unterſchiedenen ἑνάδες nennt er Götter; der Gott als ſolcher aber iſt die οὐσία, aus der die beſonderen Götter ausfließen. Es bleibt aber immer ein Zwang, die Mythologie in der Beſtimmtheit des Begriffs darzuſtellen. — Ihr Verhältniß iſt ſo zu faſſen: „Dieſe Drei ſind aber ſelbſt weſentlich (οὐσιωδῶς, essentialiter) in dem Seyenden (ἐν τῷ ὄντι) enthalten;" ſie ſind in der erſten Subſtanz zu faſſen, jede von dieſen drei Triaden enthält die anderen in ſich. „Denn darin iſt die Subſtanz, das Leben, und der νοῦς und **) die Spitze des Seyenden" (ἀκρότης τῶν ὄντων, summitas). Das iſt das Selbſtiſche, Fürſichſeyende, Subjektive, der Punkt der individuellen Einheit. „Das mit dem Gedanken aufgefaßte Leben iſt das mittlere Centrum des Seyenden (τοῦ ὄντος) ſelbſt.

*) Theol. Plat. III, c. 10, p. 138 — 139.

**) Es wäre die Frage, ob nicht das καί auszulaſſen wäre, ſo daß νοῦς hieße ἡ ἀκρότης τῶν ὄντων. S. p. 139 — 140; Unten, S. 87.

Der Verſtand (νοῦς) aber iſt die Grenze (τὸ πέρας, finis) des Seyenden, und er iſt gedachtes Denken (ὁ νοητὸς νοῦς); denn im Gedachten iſt der νοῦς, und im νοῦς das Gedachte. Aber daſelbſt" — Wo? In der οὐσία? Im Erſten, oder beſſer ἐν τῷ νοητῷ — „iſt der νοῦς auf gedachte Weiſe (νοητῶς, mentaliter), in dem νοῦς iſt das Gedachte auf denkende Weiſe (νοερῶς, intellectualiter). Die Eſſenz (οὐσία) iſt das Bleibende (τὸ μόνιμον) des Seyenden, und das, was mit den erſten Principien verwoben iſt (ταῖς πρωτίσταις ἀρχαῖς συνυφαινόμενον), und aus dem Einen nicht herausgeht (ἀνεκφοίτητον)." Das Zweite, in konkreter Beſtimmung; „das Leben iſt aber dann das, was aus den Principien hervorgeht, und mit der unendlichen Möglichkeit (δυνάμει) mitgeboren iſt (συμφυόμενον);" es iſt ſelbſt die ganze Totalität in der Beſtimmtheit der Unendlichkeit, in der Form des Unbeſtimmten, ſo daß es ein Mannigfaltiges iſt. „Der Verſtand aber iſt die Grenze" (Individualität), „welche wieder" (das Leben) „zu den Principien zurückführt (ἐπιστρέφον), und" (es immer) „dem Princip" (der οὐσία) „gemäß macht,*) und einen intellektuellen Kreis vollbringt." Die Grenze iſt das Anſich, das Abſtrakte, — der νοῦς. Er iſt aber ſelbſt unter dreierlei Formen in der erſten Ordnung; dieſe drei Formen machen ſelbſt die drei Ordnungen aus. „Da er **) nun ein Dreifaches in ſich iſt, Theils das Subſtantielle (οὐσιωδῶς) in ſich ſelbſt, Theils lebendig, Theils das Intellektuelle ((νοερῶ), Alles aber ſubſtantiell (essentialiter) in ihm enthalten iſt: ſo iſt er das Erſte der Seyenden, das aus den Erſten Principien Geeinte." Erſt das iſt das Reale; ſehr gut! „Ich heiße es die οὐσία. Denn die αὐτοουσία iſt alles Seyns

*) „Der νοῦς aber iſt das Zurückführende zu den Principien und die Grenze" — Ob Nominativ oder Akkuſativ? — „aneignend dem Princip und einen Kreis bildend."

**) Dieſer Kreis oder der νοῦς? Im Griechiſchen ſteht kein Subjekt.

Spitze, und wie die Monas von Allen;" das Erſte, die οὐσία heißt auch αὐτοουσία, — ſie iſt der νοῦς. „Der Verſtand (νοῦς) ſelbſt iſt das Erkennende (τὸ γνωστικόν)," Individuelle, „das Leben aber das Denken" in Bewegung (νόησις); „das Seyn ſelbſt iſt das Gedachte (τὸ νοητόν). Wenn nun das ganze Seyende (πᾶν τὸ ὄν) gemiſcht iſt, das Selbſtſeyn (τὸ αὐτοόν) aber die οὐσία iſt: ſo iſt die οὐσία, die aus den drei Principien iſt (ὑφισταμένη), das Gemiſchte." *)

„Das Gemiſchte iſt nun alſo gedachte Subſtanz (οὐσία τοίνυν ἐστὶ νοητὴ τὸ μικτόν); ſie iſt von Gott, von dem auch das Unendliche und die Grenze. So ſind vier Momente; das Gemiſchte das Vierte." Das Erſte iſt die Monas, das abſolut Eine; dann die Vielen, die ſelbſt Henaden ſind, ſie ſind das ἄπειρον Plato's; das Dritte iſt die Grenze überhaupt. Das Eine iſt das ſchlechthin Durchdringende, bei ſich Bleibende. Wenn dieſe gleich ſchon drei ausmachen, ſo fügt Proklus noch ein Viertes hinzu, welches Einheit des ἄπειρον und πέρας (Maaß, Ziel, Grenze) iſt. Hier hat er platoniſche Ausdrücke (im Werke εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν); er führt immer Sokrates an. Das eigentlich Dritte iſt μικτόν, das iſt nicht eigentliche Vermiſchung. Für das Konkrete, die Einheit der Entgegengeſetzten, gebraucht Proklus nach Plato den Ausdruck des Gemiſchten. Dieſes Dritte, als Einheit des Unbegrenzten und Begrenzten, iſt das Vierte; oder indem das Eine das Allumfaſſende iſt, ſo kommt es nicht als Moment vor. Die Einheit nun der Momente des πέρας und ἄπειρον iſt Subſtanz, πρωτίστη οὐσία: das iſt das Erſte alles Seyenden. „Dieſes Geeinte iſt nicht nur aus jenen Principien, die nach dem Eins ſind; ſondern es geht auch aus ihnen hervor, und iſt triadiſch." **)

*) Theol. Plat. III, c. 9, p. 135.

**) ibidem p. 136: ... οὐκ ἔστιν ἐκ τῶν μετὰ τὸ ἓν ἀρχῶν μόνον, πρόεισι δὲ καὶ ἐκ τούτων, καὶ ἔστι τριαδικόν.

Alles iſt Dreieinigkeit; jenes ſind die drei Momente der abſtrakten Dreieinigkeit, in ihr iſt Alles an ſich enthalten.

„Dieß iſt nun die Natur alles Seyenden, eine Monade vieler Möglichkeiten, ein erfülltes Weſen, Eins das Vieles iſt.“ *) — „Es hat die Dreieinigkeit der Schönheit, der Wahrheit und der Symmetrie in ſich“ (wie er dieſe drei Triaden auch nennt, nach Plato): „Die Schönheit zur Ordnung, die Wahrheit zur Reinheit, die Symmetrie zur Einheit der Verbundenen. Die Symmetrie iſt Urſache, daß das Seyende Einheit iſt; die Wahrheit, daß es das Seyn iſt (die Eſſenz hat); die Schönheit, daß es ein Gedachtes iſt.“ **) — Proklus zeigt, daß die erſte Trias Alles in ſich enthält, und daß die beiden anderen Ordnungen auch dieſe Triaden in ſich ſind; jede Triade iſt alſo daſſelbe in Einer der drei Formen geſetzt, die die erſte Trias ausmachen.

a. „Dieß iſt nun die erſte Trias alles Gedachten: Die Grenze, das Unendliche und das Gemiſchte.“ Die erſte Triade iſt die Einheit dieſer drei Beſtimmtheiten als ſolcher, die reine Weſenheit, der erſte Diakosmos, der erſte Gott, die erſte Ordnung des Göttlichen. Dieß iſt alſo das Eine; dieß Eine, dieſe *οὐσία* iſt als konkretes Eins ſelbſt die Einheit des Unendlichen und der Grenze. Und „die Grenze“ (das *πέρας*, welches konkreter *νοῦς* iſt) „iſt der Gott, bis zur denkenden Spitze hervorgehend aus dem unmittheilbaren und erſten Gott, Alles meſſend und beſtimmend, und alles Väterliche und Zuſammenhaltende und das unbefleckte Geſchlecht der Götter in ſich aufnehmend.“ Die erſte Ordnung iſt die *οὐσία*, in der dieſe Elemente eingeſchloſſen ſind ohne Entwickelung, feſt im *πέρας* zuſammengehalten, im Spröden, — ſofern das Unaufgeſchloſſene. Die Spitze vom Erſten iſt die *οὐσία*. „Das Unendliche aber“ (die Quantität)

*) *Theol. Plat. III, c. 9, p. 137.*
**) *ibidem, c. 11, p. 139 et 140.*

„iſt die unerſchöpfliche Möglichkeit dieſes Gottes, das, was alle Ausgeburt, Ordnungen erſcheinen macht und die ganze Unendlichkeit, ſowohl die vorweſentliche, als die ſubſtantielle und bis zur letzten Materie. Das Gemiſchte iſt aber die erſte und höchſte Anordnung (*διάκοσμος*) der Götter, und die verborgen Alles in ſich zuſammenhält, nach der gedachten, Alles in ſich begreifenden Trias erfüllt, von allem Seyenden die Urſache in einfacher Weiſe umfaſſend, und in den erſten Gedachten" — nicht intelligiblen Dingen, als ob eine Art von Dingen intelligible Dinge, und es dann noch andere Dinge gäbe; ſolche Unterſcheidungen und Beſtimmungen kommen nicht vor — „die Spitze" (Selbſt, Individualität, Fürſichſeyn), „die den Ganzen entnommen iſt," — heißt dieß: die nicht abſtrakt iſt? — „befeſtigend." *). Sie iſt die Spitze des Denkens und weſentlich ebenſo Umkehrend, wie dieß auch bei Plotin vorkommt. Und dieß Erſte erzeugt in ſeiner Spitze die zweite Ordnung; die zweite Ordnung iſt im Ganzen das Leben, und ſeine Spitze der *νοῦς*. Dieſes Zweite iſt in der Beſtimmung der *δυάς* oder des *ἄπειρον*. Bei dieſem Fortgange bricht Proklus in Begeiſterung, bachantiſchen Enthuſiasmus aus, indem er ſagt:

b. „Nach dieſer erſten Trias, die in der Einheit bleibt, der Einheit geeint iſt, laßt uns nun die zweite in Hymnen prei-

*) Theol. Plat. III, c. 12, p. 140: *τοιαύτη μὲν οὖν . . . τῶν νοητῶν ἡ πρωτίστη τριὰς, πέρας, ἄπειρον, μικτόν. ὧν τὸ μὲν πέρας ἐστὶ θεὸς ἐπ' ἄκρῳ νοητῷ προελθὼν ἀπὸ τοῦ ἀμεθέκτου καὶ πρωτίστου θεοῦ, πάντα μετρῶν καὶ ἀφορίζων, καὶ πᾶν τὸ πατρικὸν καὶ συνεκτικὸν καὶ ἄχραντον τῶν θεῶν γένος ὑφιστάς. τὸ δὲ ἄπειρον δύναμις ἀνέκλειπτος τοῦ θεοῦ τούτου, πάσας τὰς γεννητικὰς διακοσμήσεις ἐκφαίνουσα, καὶ πᾶσαν τὴν ἀπειρίαν τήν τε προούσιον καὶ τὴν οὐσιώδη καὶ μέχρι τῆς ἐσχάτης ὕλης. τὸ δὲ μικτὸν ὁ πρώτιστος καὶ ὑψηλότατος διάκοσμος τῶν θεῶν, καὶ κρυφίως τὰ πάντα συνειληφὼς, κατὰ τριάδα μὲν νοητὴν συνεκτικὴν συμπληρούμενος, παντὸς δὲ τοῦ ὄντος τὴν αἰτίαν ἑνιαίως περιέχων, καὶ ἐν τοῖς νοητοῖς τοῖς πρωτίστοις ἀκρότητα καὶ τῶν ὅλων ἐξῃρημένην ἱδρυσάμενος.*

ſen (ὑμνήσωμεν), die von dieſer ausgeht, und durch das Alogiſche von der, die vor ihr iſt, ausgefüllt iſt. Wie die erſte Einheit (ἑνάς) die Spitze des Seyns erzeugt, ſo erzeugt die mittlere Einheit das mittlere Seyn; denn ſie iſt ebenſo erzeugend und in ſich haltend." In der zweiten Ordnung treten wieder, wie vorhin, drei Momente ein. „Hier iſt die Grundlage die οὐσία, die die Einheit (Endung) der erſten Trias war; die οὐσία iſt hier das Erſte. Das Zweite, was dort das Unendliche war, iſt hier δύναμις. Und die Einheit dieſer beiden iſt das Leben (ζωή)," das Centrum, was der ganzen Ordnung die Beſtimmtheit überhaupt giebt. „Das zweite Seyn iſt das gedachte Leben. In dem Extrem νοῦς haben die Seyenden ihre Grundlage (ὑπόστασιν). Die zweite Ordnung iſt eine Trias, analog der erſten; denn ein Gott iſt die zweite gleichfalls." — Das Verhältniß dieſer Dreiheiten iſt dieſes. „Indem die erſte Trias Alles iſt, aber intellektuell (νοητῶς) und unmittelbar aus dem Einen (ἑνιαίως) und in der Grenze bleibend (περατοειδῶς): ſo iſt die zweite Alles, aber lebendig und im Princip der Unendlichkeit (ζωτικῶς καὶ ἀπειροειδῶς); wie die dritte nach der Weiſe des Gemiſchten hervorgegangen iſt. Die Grenze beſtimmt die erſte Dreieinigkeit, *) das Unbegrenzte die zweite, das Konkrete die dritte. Jede Beſtimmtheit der Einheit, eine neben die andere geſtellt, explicirt auch die intelligible Ordnung der Götter. Jede enthält alle drei Momente unter ſich, und jede iſt dieſe Dreiheit unter einem dieſer Momente geſetzt." **) Und dieſe drei Ordnungen ſind die höchſten Götter; ſpäter kommen vierlei Götter vor. ***)

c. „Die dritte (Subſtanz) ſtellt den gedachten νοῦς um ſich herum (ὑφίστησι περὶ αὐτήν);" die dritte Trias iſt der

*) Vielmehr die dritte.
**) Theol. Plat. III, c. 13, p. 141 — 142.
***) *Proclus: in Timaeum, p.* 291, 299.

νοῦς ſelbſt. „Sie ſtellt die mittlere zwiſchen ſich und die abſolute Subſtanz, und erfüllt den gedachten νοῦς mit der göttlichen Einheit; durch die mittlere erfüllt ſie das Seyn, und wendet es zu ſich. Dieſes Dritte iſt nicht durch eine Urſache, wie das erſte Seyn, noch offenbart es (προφαῖνον) das All, wie die zweite: ſondern iſt als Aktus und äußernd (ἐκφανῶς), — die abſolute Grenze. Die erſte Trias" (dieſer konkrete Gott) „bleibt verborgen in der Grenze ſelbſt" — die Grenze iſt die negative Einheit, die Subjektivität überhaupt — „und hat alles Beſtehen" (Seyn) „des Intellektuellen in ihr fixirt." Das Intellektuelle iſt und hat ſein Seyn in dieſem Einen, in dieſer οὐσία. „Die zweite iſt ebenſo bleibend, und ſchreitet zugleich vorwärts;" das Lebendige ſcheint, iſt aber darin zur Einheit zurückgeführt. „Die dritte" (das Denken als ſolches) „nach dem Fortſchreiten wendet und kehrt die intelligible Grenze zum Anfang, und dreht die Ordnung in ſich ſelbſt zurück; denn der Verſtand iſt das Zurücklenken und das dem Gedachten" (der Einheit) „gemäß Machen. Und dieß Alles iſt Ein Denken (Eine Idee): das Beharren, das Vorſchreiten (προϊέναι) und das Umkehren (ἐπιστρέφειν)." Jedes iſt Totalität für ſich, aber alle Drei werden in Eins zurückgeführt. Im νοῦς ſind die zwei erſten Triaden ſelbſt nur Momente; der Geiſt aber iſt, die Totalität der beiden erſten in ſich zu faſſen. „Dieſe drei Dreieinigkeiten verkündigen nun auf eine myſtiſche Weiſe die völlig unerkannte (erkenntnißloſe) Urſache des erſten und unmitgetheilten (ἀμεθέκτου) Gottes," der das Princip der erſten Einheit iſt, in den Drei aber manifeſtirt wird: „Die eine ſeine unausſprechliche Einheit, die andere" (das Leben) „den Ueberfluß (Ueberſchuß) aller Kräfte" und das Ausleuchten deſſelben, „die dritte aber die vollkommene Ausgeburt des Seyns, der Weſen überhaupt." *)

*) Theol. Plat. III, c. 14, p. 143.

Das Myſtiſche iſt, daß dieſe Unterſchiede, die als Totalitäten, als Götter beſtimmt ſind, als Eins gefaßt werden. *) Der νοῦς iſt dreifach: οὐσιωδῶς, ζωτικῶς und νοερῶς. **) „In einer Ordnung iſt das Konkrete ſelbſt die Eſſenz, in einer anderen iſt es das Leben, in der dritten der gedachte Gedanke.“ Die erſte Subſtanz iſt der νοῦς als Gedachtes, was Objekt wird: ſprechen wir vom Verſtand, Denken, ſo iſt er ein Seyendes; er iſt auch Moment. Zweitens das Leben iſt der gedachte und denkende: der dritte iſt der denkende Gedanke. Dieſe nennt er auch die drei Götter; — die οὐσία nennt er auch Ἑστία, das Feſte, Grundlage. ***) — „Die erſte Dreieinigkeit iſt der gedachte Gott (θεὸς νοητός): die zweite der gedachte und denkende (θεὸς νοητὸς καὶ νοερός),“ thätige: „die dritte der“ reine, „denkende Gott (θεὸς νοερός),“ der in ſich dieſe Rückkehr, Umkehr zur Einheit iſt, in der als Rückkehr alles Dreies enthalten iſt. „Gott iſt das Ganze in ihm.“ †) Dieſe drei ſind auch ſchlechthin das abſolut Eine; und dieß macht dann einen abſoluten konkreten Gott aus.

„Gott erkennt ungetheilt das Getheilte, zeitlos das Zeitliche, das nicht Nothwendige nothwendig, das Veränderliche unveränderlich, und überhaupt alle Dinge vortrefflicher (κρειττόνως), als nach ihrer Ordnung.“ ††) — „Deſſen die Gedanken ſind, deſſen ſind auch die Subſtanzen, indem der Gedanke eines Jeden daſſelbe mit dem Seyn eines Jeden; und Jeder iſt Beides, der

*) Bei den Neuplatonikern kommt überhaupt der Ausdruck „myſtiſch“ oft vor; cf. Theol. Plat. III, c. 7, p. 131: πάλιν δὴ οὖν ἡμῖν ἐπαναληπτέον τὴν περὶ τοῦ ἑνὸς μυσταγωγίαν (wie wir ſagen würden: „ſpekulative Betrachtung“). Myſtagogie iſt eben dieſe ſpekulative Philoſophie, dieſes Seyn im Denken, Selbſtgenuß, Anſchauung.

**) *S. Oben, S.* 85.

***) *Theol. Plat. VI, c. 22, p.* 403.

†) ibidem III, c. 14, p. 144.

††) Institut. theol. c. 124, p. 467.

Gedanke und das Seyn" u. ſ. w. *) — Dieß ſind die Hauptbeſtimmungen in der Theologie des Proklus; und es bleibt uns nur noch übrig, einiges Aeußerliche anzuführen.

Die Einzelnheit des Bewußtſeyns iſt zum Theil in der Form einer Wirklichkeit Magie und Theurgie; die Theurgie kommt bei den Neuplatonikern und bei Proklus oft vor, es heißt einen Gott machen. Und das Theurgiſche wird ſo vorgeſtellt in Beziehung auf die heidniſchen Götterbilder: „Die erſten und vorzüglichſten Namen der Götter, muß man annehmen, gründen ſich in den Göttern ſelbſt (ἐν αὐτοῖς ἱδρύσθαι τοῖς θεοῖς). Das göttliche Denken (νοῦς) macht (δημιουργεῖ) von ſeinen Gedanken Namen, und zeigt die (letzten) Bilder der Götter; jeder Name zeugt gleichſam ein Bild (ἄγαλμα) eines Gottes. Wie die Theurgie nun durch gewiſſe Symbole die neidloſe Güte Gottes zum Leuchten (ἔλλαμψιν) der Bildniſſe der Künſtler hervorruft (προκαλεῖται): ſo die Gedankenwiſſenſchaft durch Zuſammenſetzungen und Trennungen der Töne macht ſcheinen (ἐμφαίνει) die verborgene Weſenheit (οὐσία) Gottes." **) So zeigen die Bildſäulen, Gemälde der Künſtler das innere ſpekulative Denken, das Erfülltſeyn vom Göttlichen, das ſich zur Aeußerlichkeit bringt. So wird auch das Einweihen von Bildern vorgeſtellt. Es iſt damit der Zuſammenhang ausgeſprochen, daß die Neuplatoniker noch das Mythiſche beſeelt haben mit dem Göttlichen ſelbſt: ſo daß in den Bildern u. ſ. f. die göttliche Kraft vorhanden iſt. — Ich habe an dieß Moment nur erinnern wollen, weil es in dieſer Zeit eine große Rolle ſpielt.

---

*) Institut. theol. c. 170, p. 486: ὧν (γὰρ) αἱ νοήσεις αἱ αὐταὶ καὶ οὐσίαι, εἴπερ ἡ νόησις ἡ ἑκάστου κ. τ. λ.

**) *Theol. Platon. I, c. 29, p. 69—70.*

5. Nachfolger des Proklus.

Proklus iſt die Spitze der neuplatoniſchen Philoſophie; dieſes Philoſophiren zieht ſich nun weit hinein in ſpäte Zeiten, ſelbſt durch das ganze Mittelalter. Proklus hatte noch mehrere Nachfolger auf dem Lehrſtuhl zu Athen, Marinus, ſeinen Lebensbeſchreiber, dann Iſidorus von Gaza, endlich Damascius. Von dem Letzten ſind auch noch ſehr intereſſante Schriften da. *) Er war der letzte Lehrer der neuplatoniſchen Philoſophie in der Akademie. Denn 529 n. Chr. Geb. ließ Kaiſer Juſtinian dieſe Schule ſchließen, und trieb alle heidniſchen Philoſophen aus ſeinem Reiche. **) Unter ihnen befand ſich auch Simplicius, ein berühmter Kommentator des Ariſtoteles, von deſſen Kommentaren mehrere gar noch nicht gedruckt ſind. Sie ſuchten und fanden Schutz und Freiheit in Perſien unter Kosroes. Nach einiger Zeit durften ſie zwar auch wieder in's römiſche Reich zurückkehren, konnten aber keine Schule zu Athen mehr bilden; und die heidniſche Philoſophie ging ſo auch in ihrer äußerlichen Exiſtenz zu Grunde. ***) Eunapius handelt von dieſer letzten Zeit; und Couſin hat ſie in einer kleinen Schrift behandelt. Obgleich dieſes äußerlich aufgehört hat, ſo haben ſich die neuplatoniſchen Ideen, beſonders die Philoſophie des Proklus, doch noch lange in der Kirche feſtgeſetzt und erhalten; und wir werden ſpäterhin noch mehrmals darauf zurückweiſen. Die älteren, reineren, myſtiſchen Scholaſtiker haben daſſelbe, was wir bei Proklus ſahen; und bis auf die ſpäteren Zeiten auch in der katholiſchen Kirche, wenn myſtiſch tief von Gott geſprochen wird, ſo ſind dieß neuplatoniſche Vorſtellungen.

---

*) *Brucker. Hist. cr. phil. T. II, p. 350.*

**) *Joan. Malala: Hist. chron. P. II, p. 187; Nic. Alemannus ad Procopii anecdot. c. 26, p. 377.*

***) *Brucker. l. l. p. 347.*

Dieß ſind einige Proben oder vielleicht das Beſte der neuplatoniſchen Philoſophie; in ihr hat ſich die Welt des Gedankens gleichſam konſolidirt. Nicht als ob ſie neben einer ſinnlichen Welt auch Gedanken gehabt hätten; ſondern die ſinnliche Welt iſt verſchwunden, und das Ganze in den Geiſt erhoben, und dieß Ganze Gott und ſein Leben in ihm genannt.

Hier ſtehen wir an einer großen Umkehrung. Damit iſt nun die erſte Periode, die der griechiſchen Philoſophie, geſchloſſen. Das griechiſche Princip iſt Freiheit als Schönheit, Verſöhnung in der Phantaſie, natürliches freies Verſöhntſeyn unmittelbar realiſirt, ſinnliche Idee in ſinnlicher Geſtalt. Durch die Philoſophie will ſich der Gedanke dem Sinnlichen entreißen; ſie iſt Ausbildung des Gedankens zur Totalität jenſeits des Sinnlichen und der Phantaſie. Es iſt darin dieſer einfache Fortgang; die Geſichtspunkte, die wir hatten, ſind in kurzer Ueberſicht die. Zuerſt ſahen wir das Abſtrakte in natürlicher Form; dann den abſtrakten Gedanken in ſeiner Unmittelbarkeit: ſo das Eine, das Seyn. Das ſind reine Gedanken, der Gedanke iſt nicht als Gedanke aufgefaßt; ſie ſind für uns Gedanken, allgemeine Gedanken, das Bewußtſeyn des Gedankens fehlt. Sokrates iſt die zweite Stufe, die Stufe des Selbſt, des Gedankens als Selbſt; das Abſolute iſt das Denken ſelbſt, νοῦς. Der Inhalt iſt nicht nur beſtimmt, Seyn, Atom, ſondern konkret, in ſich beſtimmtes, ſubjektives Denken; er iſt aber nur an ſich konkret. Drittens wird dieſes wieder als konkret gewußt; bis dahin ging die griechiſche Philoſophie.

Das Selbſt iſt die einfachſte Form des Konkreten, das Selbſt iſt inhaltslos; inſofern es beſtimmt iſt, wird es konkret: ſo Sokrates, die platoniſche Idee. Dieſer Inhalt iſt aber nur an ſich konkret, er wird noch nicht als konkret gewußt. Plato, vom Gegebenen anfangend, nimmt den beſtimmteren Inhalt aus demſelben, der Anſchauung. Ariſtoteles hat die höchſte Idee, das

Denken des Denkens, ſteht in der oberſten Spitze; außer ihr iſt die Welt, der Inhalt. Das Konkrete iſt mannigfaltig Konkretes, es ſoll zur Einheit zurückgeführt werden; das Selbſt iſt die letzte, einfache Einheit des Konkreten. Oder umgekehrt, das Abſtrakte, das Princip ſoll Inhalt gewinnen; ſo ſahen wir die Syſteme des Dogmatismus entſtehen. Jenes Denken des Denkens iſt im Staicismus als Princip aller Welt; es iſt Verſuch, Aufgabe, ſie als Denken zu faſſen. Der Skepticismus vernichtet allen ſolchen Inhalt; er iſt Selbſtbewußtſeyn, Denken in ſeiner reinen Einſamkeit mit ſich, die Reflexion auf jenes Vorausſetzen und Anfangen von Vorausſetzungen.

Drittens wird das Abſolute als Konkretes gewußt. Im Syſtem iſt nur Sollen vorhanden, Beziehung des Unterſchiedes auf die Einheit; die Identität kommt nicht zu Stande, es iſt nur innere Forderung. Zuletzt, in der neuplatoniſchen Schule, wird das Abſolute alſo als konkret gewußt, die Idee in ihrer ganz konkreten Beſtimmung als Dreieinigkeit, Dreiheit von Dreiheiten, ſo daß dieſe immer noch weiter emaniren. Jedes iſt aber ein Dreieiniges in ſich, ſo daß die abſtrakten Momente dieſer Trias ſelbſt auch gefaßt ſind als Totalität. Als wahr gilt nur ein Solches, das ſich manifeſtirt und darin ſich als das Eine erhält. Die Alexandriner ſind konkrete Totalität an ſich; ſie haben die Natur des Geiſtes aufgefaßt. Sie ſind aber nicht α) ausgegangen von unendlicher Subjektivität, der Tiefe, dem abſoluten Bruch: haben nicht β) die abſolute (abſtrakte) Freiheit, das Ich, den unendlichen Werth des Subjekts.

Dieß iſt nicht ſo ein Einfall der Philoſophie, ſondern ein Ruck des Menſchengeiſtes, der Welt, des Weltgeiſtes. Die Offenbarung Gottes iſt nicht als ihm von einem Fremden geſchehen. Was wir ſo trocken, abſtrakt hier betrachten, iſt konkret. Solches Zeug, ſagt man, die Abſtraktionen, die wir betrachten, wenn wir ſo in unſerem Kabinet die Philoſophen ſich zanken

und ſtreiten laſſen, und es ſo oder ſo ausmachen, ſind Wort-Abſtraktionen. — Nein! Nein! Es ſind Thaten des Weltgeiſtes, meine Herren, und darum des Schickſals. Die Philoſophen ſind dabei dem Herrn näher, als die ſich nähren von den Broſamen des Geiſtes; ſie leſen, oder ſchreiben dieſe Kabinetsordres gleich im Original: ſie ſind gehalten, dieſe mitzuſchreiben. Die Philoſophen ſind die *μύσται*, die beim Ruck im innerſten Heiligthum mit und dabei geweſen; die Anderen haben ihr beſonderes Intereſſe: dieſe Herrſchaft, dieſen Reichthum, dieß Mädchen. — Wozu der Weltgeiſt 100 und 1000 Jahre braucht, das machen wir ſchneller, weil wir den Vortheil haben, daß es eine Vergangenheit, und in der Abſtraktion geſchieht.

Der

Geſchichte der Philoſophie

zweiter Theil.

Philoſophie des Mittelalters.

Die erſte Periode umfaßte 1000 Jahre, von Thales 550 vor Chr. Geb. bis Proklus, der 485 nach Chr. Geb. ſtarb und bis zum Untergang der äußeren Etabliſſements der heidniſchen Philoſophie 529 nach Chr. Geb. Die zweite Periode reicht bis in das 16. Jahrhundert, und umfaßt ſo wieder 1000 Jahre, über welche wir wegzukommen Siebenmeilenſtiefel anlegen wollen.

Bisher fiel die Philoſophie innerhalb der griechiſchen (heidniſchen) Religion. Von jetzt an (in dieſer Periode) hat die Philoſophie ihre Stelle in der chriſtlichen Welt; Araber und Juden ſind nur äußerlich, geſchichtlich zu bemerken. Es iſt eine neue Religion in der Welt aufgekommen, das Chriſtenthum. Mit der Idee deſſelben ſind wir durch die neuplatoniſche Philoſophie ganz in Bekanntſchaft getreten. Denn ſie hat zu ihrem weſentlichen Princip, daß das Abſolute, Gott der Geiſt iſt, daß er nicht eine bloße Vorſtellung überhaupt iſt, ſondern daß Gott als Geiſt auf konkrete Weiſe beſtimmt wird. Nur das Konkrete iſt das Wahre, das Abſtrakte iſt nicht das Wahre; obgleich es auch Denken iſt, ſo muß es doch, um wahr zu ſeyn, in ſich ſelbſt konkret ſeyn: und dieß iſt denn erſt das Abſolute, der anundfürſichſeyende Geiſt.

Dieß Konkrete haben wir ſchon geſehen. Die nähere Geſtalt deſſelben in der chriſtlichen Religion iſt, daß den Menſchen in's Bewußtſeyn gekommen, offenbar geworden iſt, was Gott iſt, — in näherer Beſtimmung zum Bewußtſeyn gekommen iſt die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur: α) Das Anſichſeyn die-

ſer Einheit, β) in der Wirklichkeit der Kultus. Die Spitze der Subjektivität iſt vertraut mit der Vorſtellung. Der Kultus, das chriſtliche Leben, iſt, daß das Individuum, das Subjekt ſelbſt in Anſpruch genommen wird, gewürdigt wird, für ſich zu dieſer Einheit zu gelangen, ſich ſelbſt zu würdigen, daß der Geiſt Gottes, die Gnade, wie es genannt wird, in ihm wohne. Und die Lehre von der Verſöhnung iſt, daß Gott gewußt wird als ſich verſöhnend mit der Welt; „Daß er ſich verſöhnt," heißt, wie wir bei der neuplatoniſchen Philoſophie geſehen haben, daß er ſich beſondert, nicht abſtrakt bleibt: und zum Beſonderen gehört nicht bloß die äußerliche Natur, ſondern die Welt, beſonders die menſchliche Individualität. Das Intereſſe des Subjekts ſelbſt wird mit hineingezogen, ſpielt hier die weſentliche Rolle: daß Gott realiſirt ſey und ſich realiſire im Bewußtſeyn der Individuen, die an ſich geiſtig ſind; wozu gehört, daß dieſe, weil ſie Geiſt und frei an ſich ſind, durch den Proceß an ihnen ſelbſt dieſe Verſöhnung vollbringen, daß ſie das, was ſie ſind, Geiſt, frei an ſich, zu ihrer Freiheit verwirklichen, — d. h. daß ſie zu dem Bewußtſeyn des Himmels auf Erden, der Erhebung des Menſchen gelangen. Die Intellektual-Welt iſt nicht jenſeits, ſondern das ſogenannte Endliche ein Element darin; es iſt nicht ein Hüben und Drüben. Das Konkrete in Anſehung Gottes, der abſoluten Idee, iſt: das Weltliche, das Andere in Gott ſehen, es als an ſich göttlich wiſſen, göttlich machen, — auf geiſtige Weiſe, d. h. nicht auf unmittelbare Weiſe. In den älteren Religionen iſt das Göttliche auch vereint mit dem Natürlichen, dem Menſchlichen: aber nicht verſöhnt, ſondern nur auf natürliche Weiſe. Die Einheit Gottes mit dem Natürlichen, mit dem Menſchen, iſt da eine unmittelbare und ſo geiſtloſe Einheit, eben weil ſie nur natürlich iſt. Der Geiſt iſt nicht natürlich, er iſt nur das, wozu er ſich macht; die nicht hervorgebrachte, natürliche Einheit iſt die geiſtloſe, der Proceß in ſich dieſe Einheit hervorzubringen dagegen iſt die geiſtige. Zu dieſer

gehört die Negation des Natürlichen, weil es nur das Unmittelbare, das Geiſtloſe iſt. Das Fleiſch, das Natürliche iſt das, was nicht ſeyn ſoll; die Natürlichkeit iſt das, worin der Menſch nicht bleiben ſoll. Die Natur iſt böſe von Hauſe aus, der Menſch iſt an ſich das Ebenbild Gottes, in der Exiſtenz nur iſt er natürlich; und das, was an ſich iſt, ſoll hervorgebracht werden. Die erſte Natürlichkeit ſoll aufgehoben werden. Dieß iſt die Idee des Chriſtenthums überhaupt.

Um die Idee des Chriſtenthums zu faſſen, anzuwenden, muß man nun die philoſophiſche Idee für ſich erkannt haben. Von dieſer Idee haben wir ſchon geſprochen; aber es iſt noch nicht bewieſen, was das Wahrhafte iſt. Ungeachtet ihrer tiefen und wahren Spekulation hatten die Neuplatoniker doch ihre Lehre, daß die Dreieinigkeit das Wahre iſt, noch nicht bewieſen; und es fehlte ihr die Form der innerlichen Nothwendigkeit. Man muß zu dem Bewußtſeyn gekommen ſeyn, daß dieß allein das Wahrhafte iſt. Die Neuplatoniker fangen an von dem Einen, das ſich ſelbſt beſtimmt, das ſich Maaß ſetzt, woraus das Beſtimmte hervorgeht; dieß iſt aber ſelbſt eine unmittelbare Weiſe, und es macht das Ermüdende bei Plotin, Proklus u. ſ. f. aus. Es kommen wohl dialektiſche Betrachtungen hinein, in denen die Gegenſätze, die als abſolut genommen werden, als nichtig aufgezeigt werden; aber dieſe Dialektik iſt nicht methodiſch, ſondern nur vereinzelt. Um das, was das Princip des Chriſtenthums iſt, als Wahrheit zu erkennen, muß die Wahrheit der Idee des Geiſtes als konkreter Geiſt erkannt ſeyn; und dieß iſt die eigenthümliche Form bei den Kirchenvätern.

Es kommt alſo darauf an, daß das Weltliche überhaupt nicht in ſeiner Unmittelbarkeit, Natürlichkeit gelaſſen wird, ſondern daß es an ſich als das Beſondere, nämlich als Allgemeines, intellektuelle Welt, als in Gott ſeine Wurzel, ſeine Wahrheit habend betrachtet wird, ſomit Gott als konkret gedacht wird. Unter dem Weltlichen, was ſo in Gott aufgenommen wird (in

Gott ist es nur in seiner Wahrheit, nicht in seiner Unmittelbarkeit aufgenommen, — und nicht das, was wir Pantheismus heißen; denn dieser setzt das Unmittelbare, wie es ist, was sich in Gott wissen soll, ist in's Besondere des Menschen. Wir haben so gesehen, daß der Mensch die Bestimmung, [illegible] als erstgeborener Sohn, Adam Kadmon, der erste Mensch, [illegible] hält; diese Einheit können wir bestimmen als die Einheit [illegible] sich, — als die konkrete Idee, aber diese so an sich [illegible] ist das erste Interesse.

Das Zweite, was in dieser Rücksicht zu bemerken ist, ist, daß die natürlichen Dinge nur in ihrem Ansich, ihrer Allgemeinheit bleiben, oder ihre Wahrheit tritt nicht in ihre sinnliche Einzelnheit ein, ihre Lebendigkeit ist ihre natürliche Einzelnheit, daß die lebendigen Dinge existiren als einzelne, diese Einzelnheit aber nur ein Vorübergehendes, so daß diese Einzelnheit nur das Zurückschauen hat auf die natürlichen Dinge. Dieß ist ihr Unglück, daß die Wahrheit, ihr Wesen nicht für sie selbst ist, und darin liegt, daß sie nicht zur Unmittelbarkeit, nicht zur Befreiung von ihrer unmittelbaren Einzelnheit, d. i. nicht zur Freiheit kommen, sondern nur in der Nothwendigkeit bleiben, bis der Zusammenhang Eines mit einem Anderen ist: so daß, wenn sich dieß Andere vereinigt mit den natürlichen Dingen, diese zu Grunde gehen, — sie können den Widerspruch nicht ertragen. Der Mensch aber ist eben dessen fähig, — als Bewußtseyn, daß für ihn das Wahre ist, und daß er darin die Bestimmung zur Freiheit hat, — das Unmittelbarfürsichseyende anzuschauen, zu wissen, sich in ein Verhältniß zu demselben zu setzen, das Wissen zum Zweck habend; und indem er dieß zum Zweck hat, ist Befreiung des Geistes darin enthalten, daß das Bewußtseyn nicht als natürliches bleibe, sondern als geistiges, d. h. daß für ihn sey das Ewige, d. i. die Versöhnung, die Einheit des Endlichen als dieses Subjekts mit dem Unendlichen. Bewußtseyn ist also dieser Proceß, nicht im Natürlichen stehen zu bleiben, sondern der Pro-

ceß, wodurch ihm das Allgemeine zum Gegenſtand, zum Zweck wird. Darin aber, daß Gott das weſentlich Konkrete iſt, liegt die Quelle, die Wurzel des Menſchen als Bewußtſeyn, aber nur die Wurzel; den Proceß hat er ſelbſt dann in ſich zu vollbringen, um zu dieſer ſeiner Wahrheit zu gelangen.

Drittens. Dieß wird nun angegeben oder wird behauptet als die Grund-Idee des Chriſtenthums. α) Einer Seits iſt dieß eine hiſtoriſche Frage; zu verſchiedenen Zeiten iſt dieſe Idee anders gefaßt, jetzt macht man ſich wieder beſondere Vorſtellungen davon. Zu entwickeln, daß dieß die hiſtoriſche Idee ſey, müßte entwickelt werden, wie dieß auf hiſtoriſche Weiſe geſchieht; es iſt uns aber hier um dieſe hiſtoriſche Erörterung nicht zu thun. Wir müſſen es alſo als Lemma, Lehnſatz der Geſchichte annehmen. β) Inſofern anderer Seits dieſe Frage in die Geſchichte der Philoſophie fällt, hat die Behauptung, daß dieß die Idee des Chriſtenthums ſey, eine andere Stellung, als die nach hiſtoriſcher Behandlung. In der philoſophiſchen Geſchichte muß die Behauptung die Geſtalt haben, daß in der Welt nothwendig dieſe Idee hervorgetreten iſt, und zwar daß dieſe Idee der Inhalt des allgemeinen Bewußtſeyns, des Bewußtſeyns der Völker geworden iſt, d. h. daß dieſe Religion allgemeine Religion der Völker geworden iſt. In der philoſophiſchen Geſchichte iſt der Inhalt dieſer, daß der Begriff des Geiſtes zum Grunde gelegt wird, und nun die Geſchichte der Proceß des Geiſtes ſelbſt iſt, aus ſeinem erſten ungründlichen, eingehüllten Bewußtſeyn ſich zu enthüllen und zu dieſem Standpunkt ſeines freien Selbſtbewußtſeyns zu gelangen, — daß das abſolute Gebot des Geiſtes, „Erkenne Dich ſelbſt," erfüllt werde. In dem Zuſammenhang der bisherigen Geſtalten hat es ſich gezeigt, daß dieſe Idee des Chriſtenthums jetzt hervortreten, und zwar allgemeines Bewußtſeyn der Welt werden mußte. Daß ſie als Welt-Religion aufgetreten iſt, iſt Inhalt der Geſchichte; dieſe Nothwendigkeit der Idee iſt es, die in der Philoſophie der Geſchichte beſtimmter dar-

Dieß ſind einige Proben oder vielleicht das Beſte der neuplatoniſchen Philoſophie; in ihr hat ſich die Welt des Gedankens gleichſam konſolidirt. Nicht als ob ſie neben einer ſinnlichen Welt auch Gedanken gehabt hätten; ſondern die ſinnliche Welt iſt verſchwunden, und das Ganze in den Geiſt erhoben, und dieß Ganze Gott und ſein Leben in ihm genannt.

Hier ſtehen wir an einer großen Umkehrung. Damit iſt nun die erſte Periode, die der griechiſchen Philoſophie, geſchloſſen. Das griechiſche Princip iſt Freiheit als Schönheit, Verſöhnung in der Phantaſie, natürliches freies Verſöhntſeyn unmittelbar realiſirt, ſinnliche Idee in ſinnlicher Geſtalt. Durch die Philoſophie will ſich der Gedanke dem Sinnlichen entreißen; ſie iſt Ausbildung des Gedankens zur Totalität jenſeits des Sinnlichen und der Phantaſie. Es iſt darin dieſer einfache Fortgang; die Geſichtspunkte, die wir hatten, ſind in kurzer Ueberſicht die. Zuerſt ſahen wir das Abſtrakte in natürlicher Form; dann den abſtrakten Gedanken in ſeiner Unmittelbarkeit: ſo das Eine, das Seyn. Das ſind reine Gedanken, der Gedanke iſt nicht als Gedanke aufgefaßt; ſie ſind für uns Gedanken, allgemeine Gedanken, das Bewußtſeyn des Gedankens fehlt. Sokrates iſt die zweite Stufe, die Stufe des Selbſt, des Gedankens als Selbſt; das Abſolute iſt das Denken ſelbſt, νοῦς. Der Inhalt iſt nicht nur beſtimmt, Seyn, Atom, ſondern konkret, in ſich beſtimmtes, ſubjektives Denken; er iſt aber nur an ſich konkret. Drittens wird dieſes wieder als konkret gewußt; bis dahin ging die griechiſche Philoſophie.

Das Selbſt iſt die einfachſte Form des Konkreten, das Selbſt iſt inhaltslos; inſofern es beſtimmt iſt, wird es konkret: ſo Sokrates, die platoniſche Idee. Dieſer Inhalt iſt aber nur an ſich konkret, er wird noch nicht als konkret gewußt. Plato, vom Gegebenen anfangend, nimmt den beſtimmteren Inhalt aus demſelben, der Anſchauung. Ariſtoteles hat die höchſte Idee, das

Denken des Denkens, ſteht in der oberſten Spitze; außer ihr iſt die Welt, der Inhalt. Das Konkrete iſt mannigfaltig Konkretes, es ſoll zur Einheit zurückgeführt werden; das Selbſt iſt die letzte, einfache Einheit des Konkreten. Oder umgekehrt, das Abſtrakte, das Princip ſoll Inhalt gewinnen; ſo ſahen wir die Syſteme des Dogmatismus entſtehen. Jenes Denken des Denkens iſt im Staicismus als Princip aller Welt; es iſt Verſuch, Aufgabe, ſie als Denken zu faſſen. Der Skepticismus vernichtet allen ſolchen Inhalt; er iſt Selbſtbewußtſeyn, Denken in ſeiner reinen Einſamkeit mit ſich, die Reflexion auf jenes Vorausſetzen und Anfangen von Vorausſetzungen.

Drittens wird das Abſolute als Konkretes gewußt. Im Syſtem iſt nur Sollen vorhanden, Beziehung des Unterſchiedes auf die Einheit; die Identität kommt nicht zu Stande, es iſt nur innere Forderung. Zuletzt, in der neuplatoniſchen Schule, wird das Abſolute alſo als konkret gewußt, die Idee in ihrer ganz konkreten Beſtimmung als Dreieinigkeit, Dreiheit von Dreiheiten, ſo daß dieſe immer noch weiter emaniren. Jedes iſt aber ein Dreieiniges in ſich, ſo daß die abſtrakten Momente dieſer Trias ſelbſt auch gefaßt ſind als Totalität. Als wahr gilt nur ein Solches, das ſich manifeſtirt und darin ſich als das Eine erhält. Die Alexandriner ſind konkrete Totalität an ſich; ſie haben die Natur des Geiſtes aufgefaßt. Sie ſind aber nicht α) ausgegangen von unendlicher Subjektivität, der Tiefe, dem abſoluten Bruch: haben nicht β) die abſolute (abſtrakte) Freiheit, das Ich, den unendlichen Werth des Subjekts.

Dieß iſt nicht ſo ein Einfall der Philoſophie, ſondern ein Ruck des Menſchengeiſtes, der Welt, des Weltgeiſtes. Die Offenbarung Gottes iſt nicht als ihm von einem Fremden geſchehen. Was wir ſo trocken, abſtrakt hier betrachten, iſt konkret. Solches Zeug, ſagt man, die Abſtraktionen, die wir betrachten, wenn wir ſo in unſerem Kabinet die Philoſophen ſich zanken

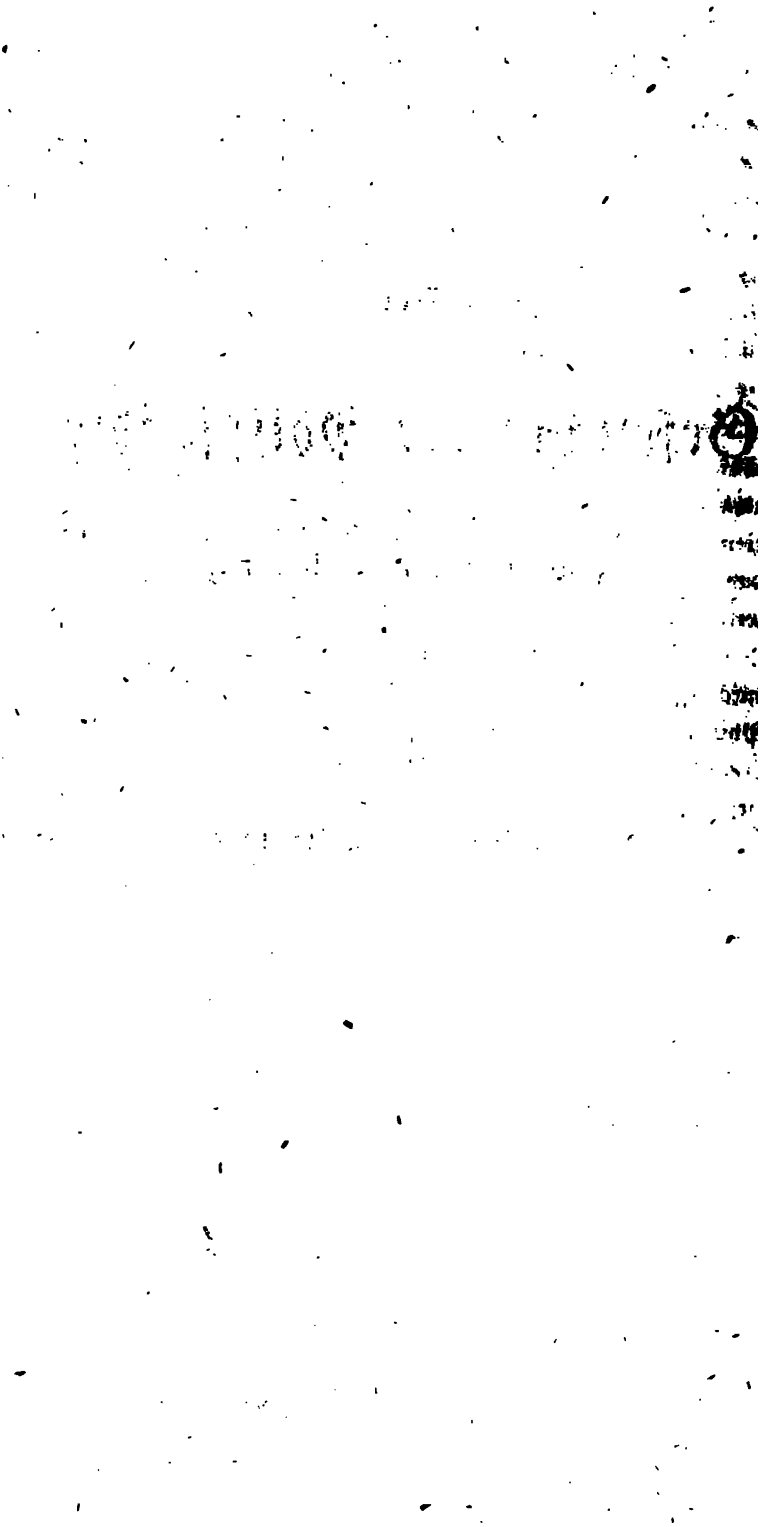
und streiten lassen, und es so oder so ausmachen, sind Wort-Abstraktionen. — Nein! Nein! Es sind Thaten des Weltgeistes, meine Herren, und darum des Schicksals. Die Philosophen sind dabei dem Herrn näher, als die sich nähren von den Brosamen des Geistes; sie lesen, oder schreiben diese Kabinetsordres gleich im Original: sie sind gehalten, diese mitzuschreiben. Die Philosophen sind die μύσται, die beim Ruck im innersten Heiligthum mit und dabei gewesen; die Anderen haben ihr besonderes Interesse: diese Herrschaft, diesen Reichthum, dieß Mädchen. — Wozu der Weltgeist 100 und 1000 Jahre braucht, das machen wir schneller, weil wir den Vortheil haben, daß es eine Vergangenheit, und in der Abstraktion geschieht.

Der

Geſchichte der Philoſophie

zweiter Theil.

Philoſophie des Mittelalters.



Die erſte Periode umfaßte 1000 Jahre, von Thales 550 vor Chr. Geb. bis Proklus, der 485 nach Chr. Geb. ſtarb und bis zum Untergang der äußeren Etabliſſements der heidniſchen Philoſophie 529 nach Chr. Geb. Die zweite Periode reicht bis in das 16. Jahrhundert, und umfaßt ſo wieder 1000 Jahre, über welche wir wegzukommen Siebenmeilenſtiefel anlegen wollen.

Bisher fiel die Philoſophie innerhalb der griechiſchen (heidniſchen) Religion. Von jetzt an (in dieſer Periode) hat die Philoſophie ihre Stelle in der chriſtlichen Welt; Araber und Juden ſind nur äußerlich, geſchichtlich zu bemerken. Es iſt eine neue Religion in der Welt aufgekommen, das Chriſtenthum. Mit der Idee deſſelben ſind wir durch die neuplatoniſche Philoſophie ganz in Bekanntſchaft getreten. Denn ſie hat zu ihrem weſentlichen Princip, daß das Abſolute, Gott der Geiſt iſt, daß er nicht eine bloße Vorſtellung überhaupt iſt, ſondern daß Gott als Geiſt auf konkrete Weiſe beſtimmt wird. Nur das Konkrete iſt das Wahre, das Abſtrakte iſt nicht das Wahre; obgleich es auch Denken iſt, ſo muß es doch, um wahr zu ſeyn, in ſich ſelbſt konkret ſeyn: und dieß iſt denn erſt das Abſolute, der anundfürſichſeyende Geiſt.

Dieß Konkrete haben wir ſchon geſehen. Die nähere Geſtalt deſſelben in der chriſtlichen Religion iſt, daß den Menſchen in's Bewußtſeyn gekommen, offenbar geworden iſt, was Gott iſt, — in näherer Beſtimmung zum Bewußtſeyn gekommen iſt die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur: α) Das Anſichſeyn die-

ſer Einheit, β) in der Wirklichkeit der Kultus. Die Spitze der Subjektivität iſt vertraut mit der Vorſtellung. Der Kultus, das chriſtliche Leben, iſt, daß das Individuum, das Subjekt ſelbſt in Anſpruch genommen wird, gewürdigt wird, für ſich zu dieſer Einheit zu gelangen, ſich ſelbſt zu würdigen, daß der Geiſt Gottes, die Gnade, wie es genannt wird, in ihm wohne. Und die Lehre von der Verſöhnung iſt, daß Gott gewußt wird als ſich verſöhnend mit der Welt; „Daß er ſich verſöhnt," heißt, wie wir bei der neuplatoniſchen Philoſophie geſehen haben, daß er ſich beſondert, nicht abſtrakt bleibt: und zum Beſonderen gehört nicht bloß die äußerliche Natur, ſondern die Welt, beſonders die menſchliche Individualität. Das Intereſſe des Subjekts ſelbſt wird mit hineingezogen, ſpielt hier die weſentliche Rolle: daß Gott realiſirt ſey und ſich realiſire im Bewußtſeyn der Individuen, die an ſich geiſtig ſind; wozu gehört, daß dieſe, weil ſie Geiſt und frei an ſich ſind, durch den Proceß an ihnen ſelbſt dieſe Verſöhnung vollbringen, daß ſie das, was ſie ſind, Geiſt, frei an ſich, zu ihrer Freiheit verwirklichen, — d. h. daß ſie zu dem Bewußtſeyn des Himmels auf Erden, der Erhebung des Menſchen gelangen. Die Intellektual-Welt iſt nicht jenſeits, ſondern das ſogenannte Endliche ein Element darin; es iſt nicht ein Hüben und Drüben. Das Konkrete in Anſehung Gottes, der abſoluten Idee, iſt: das Weltliche, das Andere in Gott ſehen, es als an ſich göttlich wiſſen, göttlich machen, — auf geiſtige Weiſe, d. h. nicht auf unmittelbare Weiſe. In den älteren Religionen iſt das Göttliche auch vereint mit dem Natürlichen, dem Menſchlichen: aber nicht verſöhnt, ſondern nur auf natürliche Weiſe. Die Einheit Gottes mit dem Natürlichen, mit dem Menſchen, iſt da eine unmittelbare und ſo geiſtloſe Einheit, eben weil ſie nur natürlich iſt. Der Geiſt iſt nicht natürlich, er iſt nur das, wozu er ſich macht; die nicht hervorgebrachte, natürliche Einheit iſt die geiſtloſe, der Proceß in ſich dieſe Einheit hervorzubringen dagegen iſt die geiſtige. Zu dieſer

gehört die Negation des Natürlichen, weil es nur das Unmittelbare, das Geiſtloſe iſt. Das Fleiſch, das Natürliche iſt das, was nicht ſeyn ſoll; die Natürlichkeit iſt das, worin der Menſch nicht bleiben ſoll. Die Natur iſt böſe von Hauſe aus, der Menſch iſt an ſich das Ebenbild Gottes, in der Exiſtenz nur iſt er natürlich; und das, was an ſich iſt, ſoll hervorgebracht werden. Die erſte Natürlichkeit ſoll aufgehoben werden. Dieß iſt die Idee des Chriſtenthums überhaupt.

Um die Idee des Chriſtenthums zu faſſen, anzuwenden, muß man nun die philoſophiſche Idee für ſich erkannt haben. Von dieſer Idee haben wir ſchon geſprochen; aber es iſt noch nicht bewieſen, was das Wahrhafte iſt. Ungeachtet ihrer tiefen und wahren Spekulation hatten die Neuplatoniker doch ihre Lehre, daß die Dreieinigkeit das Wahre iſt, noch nicht bewieſen; und es fehlte ihr die Form der innerlichen Nothwendigkeit. Man muß zu dem Bewußtſeyn gekommen ſeyn, daß dieß allein das Wahrhafte iſt. Die Neuplatoniker fangen an von dem Einen, das ſich ſelbſt beſtimmt, das ſich Maaß ſetzt, woraus das Beſtimmte hervorgeht; dieß iſt aber ſelbſt eine unmittelbare Weiſe, und es macht das Ermüdende bei Plotin, Proklus u. ſ. f. aus. Es kommen wohl dialektiſche Betrachtungen hinein, in denen die Gegenſätze, die als abſolut genommen werden, als nichtig aufgezeigt werden; aber dieſe Dialektik iſt nicht methodiſch, ſondern nur vereinzelt. Um das, was das Princip des Chriſtenthums iſt, als Wahrheit zu erkennen, muß die Wahrheit der Idee des Geiſtes als konkreter Geiſt erkannt ſeyn; und dieß iſt die eigenthümliche Form bei den Kirchenvätern.

Es kommt alſo darauf an, daß das Weltliche überhaupt nicht in ſeiner Unmittelbarkeit, Natürlichkeit gelaſſen wird, ſondern daß es an ſich als das Beſondere, nämlich als Allgemeines, intellektuelle Welt, als in Gott ſeine Wurzel, ſeine Wahrheit habend betrachtet wird, ſomit Gott als konkret gedacht wird. Unter dem Weltlichen, was ſo in Gott aufgenommen wird (in

Gott ist es nur in seiner Wahrheit, nicht in seiner Unmittelbarkeit aufgenommen, — und nicht das, was wir Pantheismus heißen; denn dieser setzt das Unmittelbare, wie es ist, voraus, was sich in Gott wissen soll, ist in's Besondere der Menschen. Wir haben so gesehen, daß der Mensch die Bestimmung Gottes als erstgeborener Sohn, Adam Kadmon, der erste Mensch, enthält; diese Einheit können wir bestimmen als die Einheit an sich, — als die konkrete Idee, aber diese so an sich nur. Nicht ist das erste Interesse.

Das Zweite, was in dieser Rücksicht zu bemerken ist, ist daß die natürlichen Dinge nur in ihrem Ansich, ihrem Wesen bleiben, oder ihre Wahrheit tritt nicht in ihre sinnliche Selbständigkeit ein, ihre Lebendigkeit ist ihre natürliche Einzelnheit, daß die lebendigen Dinge existiren als einzelne, diese Einzelnheit ist aber nur ein Vorübergehendes, so daß diese Einzelnheit nichts das Zurückschauen hat auf die natürlichen Dinge. Dieß ist ihr Unglück, daß die Wahrheit, ihr Wesen nicht für sie ist, und darin liegt, daß sie nicht zur Unendlichkeit, nicht zur Befreiung von ihrer unmittelbaren Einzelnheit, d. i. nicht zur Freiheit kommen, sondern nur in der Nothwendigkeit bleiben, die der Zusammenhang Eines mit einem Anderen ist: so daß, wenn sich dieß Andere vereinigt mit den natürlichen Dingen, diese zu Grunde gehen, — sie können den Widerspruch nicht ertragen. Der Mensch aber ist eben dessen fähig, — als Bewußtseyn, daß für ihn das Wahre ist, und daß er darin die Bestimmung zur Freiheit hat, — das Anundfürsichseyende anzuschauen, zu wissen, sich in ein Verhältniß zu demselben zu setzen, das Wissen zum Zweck habend; und indem er dieß zum Zweck hat, ist Befreiung des Geistes darin enthalten, daß das Bewußtseyn nicht als natürliches bleibe, sondern als geistiges, d. h. daß für ihn sey das Ewige, d. i. die Versöhnung, die Einheit des Endlichen als dieses Subjekts mit dem Unendlichen. Bewußtseyn ist also dieser Proceß, nicht im Natürlichen stehen zu bleiben, sondern der Pro-

ceß, wodurch ihm das Allgemeine zum Gegenſtand, zum Zweck wird. Darin aber, daß Gott das weſentlich Konkrete iſt, liegt die Quelle, die Wurzel des Menſchen als Bewußtſeyn, aber nur die Wurzel; den Proceß hat er ſelbſt dann in ſich zu vollbringen, um zu dieſer ſeiner Wahrheit zu gelangen.

Drittens. Dieß wird nun angegeben oder wird behauptet als die Grund-Idee des Chriſtenthums. α) Einer Seits iſt dieß eine hiſtoriſche Frage; zu verſchiedenen Zeiten iſt dieſe Idee anders gefaßt, jetzt macht man ſich wieder beſondere Vorſtellungen davon. Zu entwickeln, daß dieß die hiſtoriſche Idee ſey, müßte entwickelt werden, wie dieß auf hiſtoriſche Weiſe geſchieht; es iſt uns aber hier um dieſe hiſtoriſche Erörterung nicht zu thun. Wir müſſen es alſo als Lemma, Lehnſatz der Geſchichte annehmen. β) Inſofern anderer Seits dieſe Frage in die Geſchichte der Philoſophie fällt, hat die Behauptung, daß dieß die Idee des Chriſtenthums ſey, eine andere Stellung, als die nach hiſtoriſcher Behandlung. In der philoſophiſchen Geſchichte muß die Behauptung die Geſtalt haben, daß in der Welt nothwendig dieſe Idee hervorgetreten iſt, und zwar daß dieſe Idee der Inhalt des allgemeinen Bewußtſeyns, des Bewußtſeyns der Völker geworden iſt, d. h. daß dieſe Religion allgemeine Religion der Völker geworden iſt. In der philoſophiſchen Geſchichte iſt der Inhalt dieſer, daß der Begriff des Geiſtes zum Grunde gelegt wird, und nun die Geſchichte der Proceß des Geiſtes ſelbſt iſt, aus ſeinem erſten ungründlichen, eingehüllten Bewußtſeyn ſich zu enthüllen und zu dieſem Standpunkt ſeines freien Selbſtbewußtſeyns zu gelangen, — daß das abſolute Gebot des Geiſtes, „Erkenne Dich ſelbſt," erfüllt werde. In dem Zuſammenhang der bisherigen Geſtalten hat es ſich gezeigt, daß dieſe Idee des Chriſtenthums jetzt hervortreten, und zwar allgemeines Bewußtſeyn der Welt werden mußte. Daß ſie als Welt-Religion aufgetreten iſt, iſt Inhalt der Geſchichte; dieſe Nothwendigkeit der Idee iſt es, die in der Philoſophie der Geſchichte beſtimmter dar-

zulegen ist. Das Erkennen dieser Nothwendigkeit hat man gewollt das Konstruiren der Geschichte a priori; es hilft nichts es als unzulässig, ja selbst übermüthig, zu verschreien. Man stellt sich dieß entweder vor als zufällig. Oder, wenn es mit der Vorsehung und Weltregierung Gottes, so stellt man sich dieß so vor, als wenn das Christenthum gleichsam zufällig war in Gottes Kopfe; und es erscheint als zufällig, wenn es in die Welt geworfen. Es ist aber hierbei das Vernünftige und damit das Nothwendige dieses Rathschlusses Gottes zu betrachten: und dieß kann eine Theodicee, eine Rechtfertigung Gottes, d. i. Berichtigung unserer Idee, genannt werden, und ist die Aufzeigen, daß es, wie ich sonst gesagt, vernünftig in der Welt zugegangen; und sie enthält, daß ihre Geschichte den Prozeß des Geistes darstellt, sein Erkennen, sein Bewußtseyn über sich selbst, was er ist, zu erlangen, — zum Theil als Geschichte des Geistes, der sich in sich zu reflektiren hat, zum Bewußtseyn seiner zu kommen. Und dieß ist es, was in der Geschichte der Welt angelegt wird, — und zwar eben darum als Geschichte, weil der Geist lebendige Bewegung, ein Prozeß ist, von seiner unmittelbaren Existenz ausgehend, Revolutionen der Welt, wie der Individuen zu erzeugen.

Viertens. Indem hierbei vorausgesetzt wird, daß diese Idee allgemeines Bewußtseyn, allgemeine Religion hat werden müssen, so liegt darin eine Quelle einer eigenthümlichen Idee für das besondere Bewußtseyn. Die neue Religion hat die intelligible Welt der Philosophie zur Welt des gemeinen Bewußtseyns gemacht; Tertullian sagt, jetzt wissen die Kinder von Gott, was die größten Weisen des Alterthums nur gewußt haben. Diese Idee behält und erhält die Gestalt für das vorstellende Bewußtseyn, in Form des äußerlichen Bewußtseyns, — nicht die Form des nur allgemeinen Gedankens, das wäre sonst eine Philosophie der christlichen Religion; und dieß ist der Standpunkt der Philosophie, — die Idee in der Form des Denkens, nicht wie die

Idee für das Subjekt iſt, an dieſes gerichtet iſt. Wodurch dieſe Idee als Religion iſt, das gehört in die Geſchichte der Religion, d. h. ihre Entwickelung, ihre Form; das müſſen wir auf der Seite liegen laſſen. Nur Ein Beiſpiel iſt jedoch hier anzugeben. Die ſogenannte Lehre von der Erbſünde enthält dieß, daß unſere erſten Aeltern geſündigt haben, dieß Böſeſeyn ſey als eine erbliche Krankheit zu allen Menſchen hindurchgedrungen, und ſey auf die Nachkommen äußerlicher Weiſe gekommen als etwas Angeerbtes, Angeborenes, das nicht zur Freiheit des Geiſtes gehört, nicht ſeinen Grund darin hat; durch dieſe Erbſünde, heißt es weiter, habe der Menſch den Zorn Gottes auf ſich gezogen.

α) Wenn ſich nun an dieſe Formen gehalten wird, ſo ſind darin enthalten zunächſt die erſten Aeltern der Zeit nach, nicht dem Gedanken nach; der Gedanke von dieſen Erſten iſt nichts Anderes, als der Menſch an und für ſich. Was von ihm als ſolchem geſagt wird, was allgemein jeder Menſch an ihm ſelbſt iſt, dieß iſt hier in der Form des erſten Menſchen, Adam; und bei dieſem erſten Menſchen zeigt ſich die Sünde auch als etwas Zufälliges, vollends daß er ſich habe verführen laſſen, vom Apfel zu eſſen. Aber es iſt dieß gar nicht bloß vorgeſtellt, als habe er von der Frucht nur gegeſſen, ſondern es iſt der Baum der Erkenntniß des Guten und Böſen; als Menſch muß er davon eſſen, ſonſt iſt er kein Menſch, ſondern ein Thier. Der Grundcharakter, wodurch er ſich vom Thier unterſcheidet, iſt, daß er weiß, was Gut und Böſes iſt; ſo ſagt denn auch Gott, „Siehe, Adam iſt worden als unſer einer, er weiß, was gut und böſe iſt.“ Dadurch, daß der Menſch erkennt, daß er ein Denkendes iſt, kann er nur den Unterſchied von gut und böſe machen; im Denken liegt allein die Quelle des Böſen und Guten: es liegt im Denken aber auch die Heilung des Böſen, was durch das Denken angerichtet iſt.

β) Das Weitere iſt, daß der Menſch durch Natur böſe

ſey und es vererbe. Dagegen wird erinnert, mit, ſolle der Menſch Strafe deswegen erleiden, da keine Zurechnung über Angeborenes exiſtire. Dieß, daß der Menſch an ſich, von Natur böſe ſey, ſcheint ein hartes Wort zu ſeyn. Wenn wir dieß harte Wort weglaſſen, von Strafe Gottes u. ſ. f. und mildere, allgemeine Worte gebrauchen: ſo müſſen wir ſetzen, daß der Menſch, wie er von Natur iſt, das iſt, was er nicht ſeyn ſoll, ſondern die Beſtimmung hat, für ſich zu werden, was er an ſich iſt. In dieſer Vorſtellung der Erbſünde liegt für uns, daß der Menſch ſich zu betrachten habe, daß er als unmittelbar ſo wie er unmittelbar iſt, nicht iſt, wie er ſeyn ſoll von Gott; daß dieß nun in der Beſtimmung des Menſchen als ſolchen liegt, iſt eben als Erblichkeit vorgeſtellt. Das Aufheben der bloßen Natürlichkeit iſt uns bekannt als bloße Erziehung, was ſich von ſelbſt macht; dadurch wird Bezähmung bewirkt, das Aequatmachen dem Guten überhaupt wird erzeugt. Dieß ſcheint auf leichte Weiſe vor ſich zu gehen; es iſt aber von unendlicher Wichtigkeit, daß eben die Verſöhnung der Welt mit ſich ſelbſt, das Gutmachen, — daß dieß durch die einfache Weiſe der Erziehung zu Stande gebracht wird. Durch dieſe Formen müſſen wir alſo nicht etwa den Inhalt verkennen, geradezu verwerfen, ſondern den Inhalt da durcherkennen; man muß ſie aber auch nicht als abſolute Formen feſthalten, und die Lehren ſchlechthin nur in dieſer Geſtalt feſthalten und behaupten wollen, wie dieß ehemals bei einer ſtrohernen Orthodoxie ſtattgefunden hat.

Das Intereſſe, um das es ſich jetzt handelt, iſt, das Princip des Chriſtenthums, was weitläufig erläutert worden iſt, zum Princip der Welt zu machen; es iſt die Aufgabe der Welt, dieſe abſolute Idee in ſich einzuführen, in ſich wirklich zu machen, daß ſie verſöhnt werde mit Gott. Zuerſt gehört dazu die Verbreitung der chriſtlichen Religion, daß ſie in die Herzen der Menſchen komme; dieß liegt jedoch außer dem Kreiſe unſerer Betrachtung. Das Herz heißt der ſubjektive Menſch als Die-

ser, und dieser hat eine andere Stellung durch dieß Princip als früher; es ist wesentlich, daß dieses Subjekt dabei sey. Das Subjekt ist der Gegenstand der göttlichen Gnade, jedes Subjekt, der Mensch als Mensch hat einen unendlichen Werth, ist dazu bestimmt, daß der göttliche Geist in ihm wohne, daß sein Geist vereinigt sey mit dem göttlichen Geist; und dieser ist Gott. Der Mensch ist zur Freiheit bestimmt, er ist hier anerkannt als an sich frei; diese Freiheit der Subjektivität ist zunächst noch formell, nach dem Principe der Subjektivität. — Das Zweite ist, daß das Princip der christlichen Religion für den Gedanken ausgebildet werde, der denkenden Erkenntniß angeeignet werde, in dieser verwirklicht sey: so daß sie zur Versöhnung kommt, daß sie in sich habe die göttliche Idee, daß der Reichthum der Gedankenbildung der philosophischen Idee vereinigt werde mit dem christlichen Princip. Denn die philosophische Idee ist die Idee von Gott, und die Ausbildung des denkenden Erkennens muß vereinigt werden mit dem christlichen Princip; denn das Denken hat das absolute Recht, daß es versöhnt werde, oder daß das christliche Princip entspreche dem Gedanken. — Das Dritte ist dann, daß die Idee der Wirklichkeit eingeimpft, immanent sey, daß nicht nur sey eine Menge von glaubenden Herzen, sondern daß aus dem Herzen vielmehr, wie Naturgesetz, so konstituirt werde Leben der Welt, ein Reich, — die Versöhnung Gottes mit sich sich vollbringe in der Welt, nicht als ein Himmelreich, das jenseits ist; sondern die Idee muß sich realisiren in der Wirklichkeit. Sie ist nur so für den Geist, für das subjektive Bewußtseyn; und hat sich also nicht nur im Herzen, sondern zu einem Reiche des wirklichen Bewußtseyns zu vollenden. Zuerst bei der Erscheinung heißt es, „Mein Reich ist nicht von dieser Welt;“ aber die Realisirung hat weltlich werden müssen und sollen. Mit anderen Worten, die Gesetze, Sitten, Staatsverfassungen, und was überhaupt zur Wirklichkeit des geistigen

Bewußtſeyns gehört, ſoll vernünftig werden. Dieß ſind die drei Aufgaben.

a) Die erſte Ausbreitung in den Herzen liegt außer unſerer Betrachtung. — b) Das Zweite, die Ausbildung der chriſtlichen Religion in der denkenden Erkenntniß, haben die Kirchenväter geleiſtet. Und dieſe Verarbeitung des chriſtlichen Princips haben wir auch nicht näher zu betrachten, ſie gehört der Kirchengeſchichte an; nur iſt hier über die Beziehung der Kirchenväter auf die Philoſophie der Standpunkt anzugeben. Wir wiſſen, daß die Kirchenväter ſehr philoſophiſch gebildete Männer waren, und daß ſie die Philoſophie, beſonders die neuplatoniſche, in die Kirche eingeführt haben. Sie haben das chriſtliche Princip ihrer philoſophiſchen Idee gemäß gemacht, und die philoſophiſche Idee in daſſelbe hineingebildet; ſie haben dadurch einen chriſtlichen Lehrbegriff ausgebildet, womit ſie über die erſte Weiſe der Erſcheinung des Chriſtenthums in der Welt hinausgegangen ſind. Denn der Lehrbegriff, wie die Kirchenväter ihn ausgebildet haben, iſt nicht in der erſten Erſcheinung vorhanden geweſen. Alle Fragen über die Natur Gottes, deſſen was an und für ſich iſt, über die Freiheit des Menſchen, über das Verhältniß zu Gott, der das Objektive iſt, den Urſprung des Böſen u. ſ. f. haben ſie behandelt; und was der Gedanke über dieſe Fragen beſtimmt, das haben ſie in den chriſtlichen Lehrbegriff eingetragen und aufgenommen. Die Natur des Geiſtes, die Ordnung des Heils, d. i. den Stufengang der Vergeiſtigung des Subjekts, ſeine Erziehung, den Proceß des Geiſtes, wodurch er Geiſt iſt, dieſe ſeine Konverſionen haben ſie ebenſo in ſeiner Freiheit behandelt und in ſeiner Tiefe nach ſeinen Momenten erkannt.

So können wir das Verhältniß der Kirchenväter beſtimmen, und noch bemerken, daß man ihnen dieß zum Verbrechen gemacht hat, dieſe erſte, philoſophiſche Ausbildung des chriſtlichen Princips: ſie hätten dadurch jene erſte Erſcheinung des Chriſtenthums verunreinigt. Ueber die Natur dieſer Verunreinigung haben wir

zu sprechen. Bekanntlich hat Luther bei seiner Reformation den Zweck so bestimmt, daß die Kirche zurückzuführen sey auf die erste Reinheit, auf ihre Gestalt in den ersten Jahrhunderten; aber diese Gestalt zeigt selbst schon dieß Gebäude von einem weitläufigen verstrickten Lehrbegriff, ein ausgebildetes Gewebe der Lehren, was Gott sey und das Verhältniß des Menschen zu ihm. Während der Reformation ist so ein bestimmtes Lehrgebäude nicht aufgeführt, sondern das alte nur gereinigt worden von den späteren Zusätzen; es ist ein verwickeltes Gebäude, in dem die verwickeltsten Dinge vorkommen. Dieser Strickstrumpf ist in neueren Zeiten vollends aufgetröselt worden, indem man das Christenthum auf den planen Faden des Wortes Gottes zurückführen wollte, wie es in den Schriften des neuen Testaments vorhanden ist. Damit hat man die Ausbreitung des Lehrbegriffs, die durch die Idee und nach der Idee bestimmte Lehre des Christenthums aufgegeben, und ist bis auf die Weise der ersten Erscheinung (und auch darin mit Auswahl, in Rücksicht auf's Unanwendbare) zurückgegangen: so daß jetzt nur das, was von der ersten Erscheinung berichtet ist, als die Grundlage des Christenthums angesehen wird. In Beziehung auf die Berechtigung der Philosophie und der Kirchenväter, die Philosophie darin geltend zu machen, ist Folgendes hierüber zu bemerken.

Die Vorstellung der modernen Theologie formulirt einer Seits nach den Worten der Bibel, die zu Grunde gelegt werden sollen, so daß das ganze Geschäft des eigenen Vorstellens und Denkens nur exegetisch sey; die Religion soll in der Form von Positivem behalten seyn, so daß es ein Empfangenes, Gegebenes, schlechthin auf äußerliche Weise Gesetztes, Geoffenbartes ist, woran angeknüpft wird. Und diese Worte, dieser Text ist zugleich so beschaffen, daß er alle Breite dem Belieben der Vorstellung läßt. Das Andere ist dabei, daß ebenso der Spruch der Bibel angewendet wird: „Der Buchstabe tödtet, der Geist aber macht lebendig." Dieß ist zuzugestehen, und der Geist heißt

nichts Anderes, als das denen Inwohnende, die sich an die Buchstaben machen, die ihn geistig auffassen und belehren d. i. daß die mitgebrachten Vorstellungen und Gedanken es seyen, die sich in dem Buchstaben geltend zu machen haben. So wird sich also auf jene Weise das Recht herausgenommen, den Buchstaben mit Geist zu behandeln; d. i. mit eigenen Gedanken herauszukommen; aber den Kirchenvätern wird es abgesprochen. Sie haben ihn auch mit Geist behandelt; und es ist die ausdrückliche Bestimmung, daß der Geist der Kirche innewohne, sie belehre, erkläre. Die Kirchenväter haben so dasselbe Recht, wie dem Geist sich zu verhalten zu dem Positiven, von der Empfindung Gesetzten. Ganz allein wird es auf den Geist ankommen, wie dieser beschaffen ist; denn die Geister sind sehr verschieden. Dabei ist denn das Verhältniß festgesetzt, einer Seits, daß der Geist lebendig machen solle: d. h. der mitgebrachte Gedanke, der ganz gewöhnlich seyn kann, gewöhnlicher Menschenverstand, — wie man in neuerer Zeit auch meint, eine Dogmatik solle popular seyn.

Die Stellung davon, daß der Geist den bloßen Buchstaben lebendig zu machen habe, wird näher so angegeben, daß der Geist nur das Gegebene erklären solle: d. h. er solle den Sinn dessen lassen, was in den Buchstaben unmittelbar enthalten sey. Aber man muß noch weit zurück seyn in seiner Bildung, wenn man den Betrug nicht einsieht, der in diesem Verhältnisse liegt. Erklären ohne eigenen Geist, als ob der Sinn ganz nur gegebener wäre, ist unmöglich. Erklären heißt klar machen, und es soll mir klar werden; dieß kann nichts, als was schon in mir ist. Es soll entsprechen meiner subjektiven Entscheidung, den Bedürfnissen meines Wissens, meines Erkennens, meines Herzens u. s. f.; so nur ist es für mich, man findet, was man sucht. Und eben indem ich es mir klar mache, mache ich es mir, d. h. ich mache meine Vorstellung, meinen Gedanken darin geltend; sonst ist es ein Todtes, Aeußeres, das gar nicht für

mich vorhanden ist. So ist es sehr schwer, fremde Religionen, die tief unter unserem Bedürfnisse des Geistes stehen, sich klar zu machen; aber sie berühren doch eine Seite meiner geistigen Bedürfnisse, Standpunkte, wenn es auch nur eine trübe, sinnliche Seite ist. Wenn man sagt „klar machen," so versteckt man, was die Sache ist, in ein Wort; macht man sich dieß Wort selbst aber klar, so ist nichts darin, als daß der Geist, der im Menschen ist, sich selbst darin erkennen will, und nichts Anderes erkennen kann, als was in ihm liegt. Man hat so, kann man sagen, aus der Bibel eine wächserne Nase gemacht: dieser findet dieß, jener jenes darin; ein Festes zeigt sich gleich als unfest, indem es betrachtet wird vom subjektiven Geiste.

In dieser Rücksicht ist näher die Beschaffenheit des Textes zu bemerken, er enthält die Weise der ersten Erscheinung des Christenthums, diese beschreibt er; und diese kann noch nicht auf sehr ausdrückliche Weise das enthalten, was im Princip des Christenthums liegt, sondern nur mehr die Ahnung davon. Und dieß ist auch ausdrücklich in dem Texte selbst ausgesprochen. Christus sagt: Wenn ich von Euch entfernt bin, will ich Euch den Tröster senden; dieser, der Geist, wird Euch in alle Wahrheit einführen, — nicht der Umgang Christi und seine Worte. Erst nach ihm und nach seiner Belehrung durch den Text werde der Geist in die Apostel kommen, werden sie erst des Geistes voll werden. Man kann beinahe sagen, daß, wenn man das Christenthum auf die erste Erscheinung zurückführt, es auf den Standpunkt der Geistlosigkeit gebracht wird; denn Christus sagt selbst, das Geistige wird erst nach mir kommen, wenn ich weg bin. Der Text der ersten Erscheinung enthält so nur die Ahnung von dem, was der Geist ist und wissen wird als wahr. Das Andere ist, daß in der ersten Erscheinung Christus als der Lehrer, Messias, — und in weiterer Bestimmung als bloßer Lehrer erscheint; er ist ein sinnlicher, gegenwärtiger Mensch für seine Freunde, Apostel u. s. f., — noch nicht das Verhältniß des hei-

ihren Geister. Wenn er aber als Gott für den Menschen [illegible] Gott im Herzen der Menschen ſeyn ſoll, ſo kann er nicht [illegible] liche, unmittelbare Gegenwart haben. Der Dalai-Lama [illegible] ſinnlicher Menſch, der der Gott für jene Völker iſt; [illegible] lichen Princip, wo Gott im Herzen der Menſchen [illegible] er nicht ſinnlich gegenwärtig vor ihnen ſtehen bleiben [illegible]

So iſt das Zweite, daß die ſinnliche Geſtalt [illegible] muß, ſo daß ſie in die Erinnerung tritt, in die Vorſtellung genommen wird, in das Reich der Vorſtellung, — entfernt [illegible] aus der ſinnlichen Gegenwart; erſt dann kann das [illegible] wußtſeyn, Verhältniß eintreten. Entfernt iſt Chriſtus [illegible] Wohin hat er ſich aber entfernt? Da iſt die Beſtimmung [illegible] geben, ſein Sitz iſt zur Rechten Gottes, d. h. jetzt iſt [illegible] wußt worden als dieſer Konkrete, er der Eine und [illegible] Sohn, Logos, Sophia u. ſ. f.; erſt durch die Entfernung [illegible] dem Sinnlichen hat das andere Moment in Gott gewußt [illegible] den können, und ſo Gott als das Konkrete. Damit iſt [illegible] Vorſtellung, daß das abſtrakte Göttliche in ihm ſelbſt [illegible] und aufgebrochen iſt, erſt eingetreten; und ſo iſt dieß [illegible] Gott der Sohn, ein Moment im Göttlichen: aber nicht in Weiſe einer intelligiblen Welt, — oder, wie wir es wohl in der Vorſtellung haben, eines Himmelreichs mit vielen Engeln, die auch endlich, beſchränkt ſind, dem Menſchlichen näher. Aber es iſt nicht hinreichend, daß das konkrete Moment in Gott gewußt wird; ſondern es iſt nothwendig, daß es auch gewußt wird im Zuſammenhang mit dem Menſchen, daß Chriſtus ein wirklicher Menſch war. Dieß iſt der Zuſammenhang mit dem Menſchen, als Dieſem; dieß Dieſer iſt das ungeheure Moment im Chriſtenthum, es iſt das Zuſammenbinden der ungeheuerſten Gegenſätze. Dieſe höhere Vorſtellung hat nicht im Text, nicht in der erſten Erſcheinung vorhanden ſeyn können; das Große der Idee konnte erſt ſpäter eintreten, der Geiſt konnte erſt nach ihr kommen, und

dieſer Geiſt hat die Idee ausgebildet. — Dieß iſt das, was die Kirchenväter gethan haben.

Das allgemeine Verhältniß der erſten chriſtlichen Kirche zur Philoſophie iſt hiermit angegeben. Einer Seits iſt die philoſophiſche Idee in dieſe Religion verſetzt worden; anderer Seits iſt dieß Moment in der Idee; — nach welcher dieſelbe ſich in ſich beſtimmt, beſondert, — der Logos, Sohn Gottes u. ſ. f., die Einzelnheit eines menſchlichen Individuums, daran geknüpft. Es iſt ſo dieſe Beſonderung, — die Weisheit, Thätigkeit, Vernunft, die noch in der Allgemeinheit bleibt, — herausgeſpitzt worden zur ſinnlichen Einzelnheit, Gegenwärtigkeit des einzelnen Individuums. Das Beſondere geht hier bis zur unmittelbaren Einzelnheit eines in Raum und Zeit erſcheinenden Individuums fort, indem das Beſondere immer zum Einzelnen, zur Subjektivität, Individualität ſich fortbeſtimmt. Dieſe zwei Elemente haben in dieſem chriſtlichen Lehrbegriff die Idee weſentlich durchflochten, in der Geſtalt, wie ſie ſich durch die Verknüpfung mit einer einzelnen, vorhandenen, in Raum und Zeit erſchienenen Individualität darſtellt. Dieß iſt denn alſo der allgemeine Charakter.

Einer Seits haben die Kirchenväter den Gnoſtikern gegenübergeſtanden, wie Plotin und die Neuplatoniker, — den Gnoſtikern, wo die Beſtimmung des Individuums als Dieſes verſchwindet, die unmittelbare Exiſtenz verflüchtigt wird zur Form des Geiſtigen. Auf der anderen Seite iſt die Kirche und die Kirchenväter den Arianern gegenübergetreten, die das erſchienene Individuum anerkennen, aber es nicht in die Verknüpfung ſetzen mit der Beſonderung in der göttlichen Idee, dem Aufbrechen der göttlichen Idee. Sie haben Chriſtus für einen Menſchen genommen, aufgeſpreizt zu einer höheren Natur; aber ſie haben ihn nicht in das Moment Gottes, des Geiſtes ſelbſt geſetzt. Die Socinianer nehmen Chriſtus nur als Menſchen, als Lehrer u. ſ. f.; dieſe aber hat es noch nicht in der Kirche gegeben, es waren Heiden. Den Arianern und was dahin gehört, die die

Person Christi nicht mit der Besonderung in der göttlichen [illegible] verbanden, hat sich die Kirche entgegengesetzt. Jenes [illegible] zu einer höheren Natur ist eine Hohlheit, die nicht genügen kann; gegen diese haben die Kirchenväter behauptet die [illegible] göttlichen und menschlichen Natur, die in den Individuen der Kirche zum Bewußtseyn gekommen ist, und dieß ist die [illegible] grundbestimmung.

Das Princip des Zurückbeugens und Zusammenfassens [illegible] den Neuplatonikern ist das der Substantialität überhaupt, [illegible] aber diese letztere fehlt, geht ihrer Idee des Geistes [illegible] ment ab, — das Moment der Wirklichkeit, der Spitze, [illegible] alle Momente in Eins zieht, und damit unmittelbare [illegible] abstrakte Allgemeinheit, Seyn wird. Der Geist ist [illegible] nen nicht individueller Geist; dieser Mangel wird durch [illegible] Christenthum ersetzt, in welchem der Geist als daseyender, [illegible] wärtiger, unmittelbar in der Welt existirender Geist, [illegible] chem der absolute Geist in unmittelbarer Gegenwart als [illegible] gewußt wird, und jedes Individuum für sich unendlichen [illegible] und Theilnahme an diesem Geiste hat, der ja eben im [illegible] jedes Menschen geboren werden soll. Hier ist so das Individuum als solches frei, während im Orient nur Einer, bei den Griechen und Römern nur Einige frei waren. Dagegen ist im Christenthum jeder Einzelne Zweck der Gnade Gottes, und [illegible] als solcher bin von unendlichem Werth.

In der Welt ist nun dieß selbst geschehen, daß das Absolute geoffenbart worden ist als das Konkrete, und zwar näher nicht nur im Gedanken auf allgemeine Weise als intelligible Welt; sondern das Konkrete ist zu seiner letzten Intensität in sich fortgegangen. So ist es ein wirkliches Selbst, Ich, — das absolut Allgemeine, konkret Allgemeine, das Gott ist, und dann der absolute Gegensatz zu dieser Bestimmung, das schlechthin Endliche in Raum und Zeit daseyend, aber dieses Endliche in Einheit mit dem Ewigen als Selbst bestimmt. Im Be-

wußtſeyn der Welt iſt für die Menſchen aufgegangen, daß das Abſolute konkret iſt bis zu dieſer ἀκρότης, — der Spitze der unmittelbaren Wirklichkeit; das iſt die Erſcheinung des Chriſtenthums. Die Griechen hatten menſchlich gebildete Götter, hatten Anthropomorphismus; ihr Mangel iſt, daß ſie dieß nicht genug waren. Die griechiſche Religion iſt zu viel und zu wenig anthropomorphiſtiſch: zu viel, indem unmittelbare Eigenſchaften, Geſtalten, Handlungen in's Göttliche aufgenommen ſind; zu wenig, indem der Menſch nicht als Menſch göttlich iſt, nur als jenſeitige Geſtaltung, nicht als Dieſer und ſubjektiver Menſch. Das Abſolute als konkret gefaßt, Einheit der abſolut unterſchiedenen Beſtimmungen, iſt der wahrhafte Gott. Jede der beiden Beſtimmungen iſt abſtrakt, und die Eine derſelben noch nicht der wahrhafte Gott. Den Menſchen iſt das Konkrete ſo in dieſer Vollendung als Gott gewußt, das macht die Umkehrung in der Welt, — Dreieinigkeit in der Vorſtellung iſt vorhanden; aber dieſe iſt ſelbſt nur Vorſtellung, nicht das vollkommen Konkrete, — ſondern die Wirklichkeit iſt vollkommen damit vereinigt.

Der Zeit nach ſpäter (es entſpricht aber dieſem Vertiefen in ſich) entſtand die Expanſion im Orient, die Negation alles Konkreten, die Abſtraktion von allen Beſtimmungen; reines Anſchauen und reines Denken iſt daſſelbe, dieſes Orientaliſche entſpricht dem abendländiſchen Niederſteigen in ſich.

Gott iſt, er iſt offenbar. Damit ſind zweierlei Momente geſetzt: α) Gott iſt nicht das Unnahbare, Unmittheilbare, das Allerhöchſte, nicht die einzelnen Götter — ſiehe Proklus *) —, iſt nicht ein Verſchloſſenes; ſondern eben dieſe πρόοδοι ſind ſeine Manifeſtation, — und er iſt dieß, ſeine Manifeſtation, — alſo Perſonen in Gott, ſelbſt Gott und Einer. Der Vater, der iſraelitiſche Gott iſt dieß Eine, das Weitere ſind verſchiedene, einzelne Namen, Eigenſchaften. β) Das Moment des Sohnes

*) *Oben, S.* 87—91.

und Geistes ist das Allerhöchste in geistiger und leiblicher Gegenwart, jenes in einer Gemeinde, dieses in der Natur. Jene Gemeinde ist das Reich Gottes auf Erden in der Kirche: „Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen, bin ich mitten unter ihnen.“ —

c) Aber die Idee, die der Mensch, das Selbstbewußtseyn erkennen soll, muß ihm objektiv überhaupt werden, Gegenstand, daß er wahrhaft sich als Geist und den Geist fasse, somit auf geistige Weise geistig sey, nicht auf empfundene Weise. Dieß Objektivwerden ist in der Kirche geschehen. Die erste Objektivirung ist schon im ersten unmittelbaren Bewußtseyn der Idee vorhanden gewesen, wo sie als ein einzelner Gegenstand, die einzelne Existenz eines Menschen erschienen. Die zweite Objektivität ist die geistige Verehrung und Gemeinschaft zur Kirche erweitert. Man könnte sich vorstellen eine allgemeine Gemeinschaft der Liebe, Welt der Frommen und Heiligen, eine Welt von Brüderschaft, von Lämmlein und Geisteständeleien, eine göttliche Republik, einen Himmel auf Erden. Aber so ist es auf der Erde nicht gemeint; jene Phantasie ist in den Himmel, d. i. anderswohin, verwiesen, — in den Tod. Jede lebendige Wirklichkeit braucht noch ganz andere Gefühle, Anstalten und Thaten. Das Reich vernünftiger Wirklichkeit ist ein ganz anderes, muß denkend, mit Verstand in sich organisirt und entwickelt seyn; das Moment der selbstbewußten Freiheit des Individuums muß sein Recht erhalten gegen objektive Wahrheit und objektives Gebot. Eben dieß ist denn die wahrhafte wirkliche Objektivität des Geistes in Gestalt eines wirklichen Zeitlichen, wie die Philosophie die gedachte, in Gestalt der Allgemeinheit vorhandene Objektivität. Solche Objektivität kann nicht Anfangs seyn, sondern muß, durchgearbeitet durch Geist und Gedanken, hervorgehen.

Im Christenthum ist dieß Anundfürsichseyn der Intellektual-Welt, des Geistes, allgemeines Bewußtseyn geworden. Das Christenthum ist aus dem Judenthum hervorgegangen, aus der

ſich bewußten Verworfenheit. Das Jüdiſche hat von Anfang dieß Selbſtgefühl der Nichtigkeit ausgemacht, — ein Elend, Niederträchtigkeit, Nichts das Leben und Bewußtſeyn hat. Dieſer einzelne Punkt iſt ſpäter univerſalhiſtoriſch zu ſeiner Zeit geworden; und in dieß Element des Nichts der Wirklichkeit hat ſich die ganze Welt erhoben, eben aus dieſem Princip aber in das Reich des Gedankens, — jenes Nichts in's poſitiv Verſöhnte umgeſchlagen. Es iſt eine zweite Weltſchöpfung, die nach der erſten entſtanden iſt; die zweite Weltſchöpfung iſt die, wo der Geiſt ſich erſt als Ich = Ich, als Selbſtbewußtſeyn verſtanden hat. Dieſe zweite Weltſchöpfung iſt zuerſt ebenſo unmittelbar im Selbſtbewußtſeyn in der Form einer ſinnlichen Welt, in der Form eines ſinnlichen Bewußtſeyns. Was vom Begriff darein gekommen iſt, haben die Kirchenväter von jenen erwähnten Philoſophen aufgenommen: ihre Dreieinigkeit, inſofern ein vernünftiger Gedanke, nicht eine bloße Vorſtellung darin iſt, ſo wie andere Ideen. Was ſie aber überhaupt unterſcheidet, iſt, daß für die Chriſten dieſe intelligible Welt zugleich dieſe unmittelbare ſinnliche Wahrheit eines gemeinen Geſchehens hatte, — eine Form, wie ſie für das Allgemeine der Menſchen haben und behalten muß.

Aber dieſe neue Welt hat darum auch von einem neuen Menſchengeſchlechte aufgenommen werden müſſen, von Barbaren, — denn der Barbaren iſt es, das Geiſtige auf eine ſinnliche Weiſe zu nehmen: nordiſchen Barbaren, — denn nur das nordiſche Inſichſeyn iſt das unmittelbare Princip dieſes neuen Weltbewußtſeyns. Mit dieſem Selbſtbewußtſeyn der intelligiblen Welt als einer unmittelbar wirklichen iſt der Geiſt, nach dem, was er an ſich geworden, höher als bisher; aber auf der anderen Seite in Rückſicht ſeines Bewußtſeyns iſt er ganz in den Anfang der Kultur zurückgeworfen, und dieſes hat von vorne anzufangen gehabt. Was es zu überwinden hatte, war auf einer Seite dieſe ſinnliche Unmittelbarkeit ſeiner intelligiblen Welt, und

zweitens die entgegengesetzte sinnliche Unmittelbarkeit der Wirklichkeit, die seinem Bewußtseyn als das Nichtige gilt. Es schließt die Sonne aus, ersetzt sie durch Kerzen, ist nur mit Bildern ausstaffirt; es ist nur an sich, im Innern, nicht für das Bewußtseyn versöhnt, — für das Selbstbewußtseyn ist sündige, schlechte Welt. Denn eben dieß hatte die intelligible Welt der Philosophie noch nicht an sich vollendet, sich ebenso zur wirklichen Welt zu machen, — in der wirklichen die intelligible, in der intelligiblen die wirkliche zu erkennen. Es ist etwas Anderes, die Idee der Philosophie zu haben, das absolute Wesen als absolutes Wesen zu erkennen, und es als das System des Universums, der Natur und des eigenen Selbstbewußtseyns, als die ganze Entwickelung seiner Realität zu erkennen. Jenes Princip der Realisirung hatten die Neuplatoniker gefunden — nämlich dieselbe reale Substanz setzt sich selbst wieder ganz unter entgegengesetzten Bestimmungen, die reell an ihnen selbst —, aber von hier aus nicht die Form, das Princip des Selbstbewußtseyns gefunden. Für die nunmehr eintretende Bildung steht daher diese nicht vollendete Realität als wirkliche Welt ihrer Gedankenwelt entgegen, und sie erkennt Eine in der anderen nicht. Sie hat zweierlei Haushaltungen, zweierlei Maaß und Gewicht, die sie nicht zusammenbringt, Eins fern vom Anderen gehalten. Ungeduldig über die entbehrte Wirklichkeit und über ihre Unheiligkeit geht die Christenheit das heilige Grab zu erobern, was sie als wirklich vorstellt auch in der That als wirklich zu erobern; aber sie findet auch nur das Grab, das ihr selbst entrissen wird. Und von dieser Erfahrung muß sie sich an die eigentliche Wirklichkeit, die sie verachtete, halten, und in dieser die Verwirklichung ihrer intelligiblen Welt suchen.

Den germanischen Nationen hatte der Weltgeist diese seine Arbeit aufgetragen, — die Arbeit, einen Embryo zur Gestalt des denkenden Mannes zu vollführen. Das erste Verhältniß ist der begriffene Geist; und damit ist die nicht in den Geist auf-

genommene Subjektivität des Willens in Gegensatz, zusammengebunden das Reich der Wahrheit und Weltlichkeit, und ebenso schlechthin entzweit. Die neue Religion hat daher die Weltanschauung in zwei Welten, in die intellektuelle (aber subjektiv nicht gedachte) und in die zeitliche getrennt, in zwei Reiche, geistiges und weltliches, Pabst und Kaiser: so daß jenes zugleich als Kirche auch eine unmittelbare Gegenwart gemeiner Wirklichkeit, dieses aber, sowohl als äußerliche Natur wie als das eigenthümliche Selbst des Bewußtseyns, keine Wahrheit und Werth in sich, sondern diese als ein Jenseits seiner habe, und was davon in ihm leuchtet, als ein Unbegreifliches, völlig Fertiges von Außen gegeben wird.

Eine intelligible Welt hat sich also in der Vorstellung der Menschen in der Weise derselben Wirklichkeit befestigt, wie ein ferne liegendes Land, das so wirklich vorgestellt wird als dasjenige, das wir sehen, bevölkert, bewohnt, aber das uns nur etwa wie durch einen Berg verborgen ist. Es ist nicht die griechische oder eine andere Götterwelt und Mythologie, — ein unbefangener, unentzweiter Glaube; sondern es ist zugleich die höchste Negativität darin, — der Widerspruch der Wirklichkeit und jener anderen Welt. Diese intellektuelle Welt drückt die Natur des realen absoluten Wesens aus. An ihr ist es, daß die Philosophie sich versucht und das Denken sich zerarbeitet. Wir haben in allgemeinen Zügen von diesen eben nicht erfreulichen Erscheinungen zu sprechen. —

Was wir nun zunächst von Philosophie sehen, ist einer Seits ein trübes Herumtreiben in den Tiefen der Idee als Gestalten derselben, die ihre Momente ausmachen, anderer Seits in den reinen Begriffen, wodurch sie im Denken konstituirt wird. α) Jenes erste kabbalistische Wesen ist ein trübes und hartes Ringen der Vernunft, welche nicht aus der Phantasie und Vorstellung heraus zum Begriffe kommen kann. Es ist keine Abentheuerlichkeit, welche die Phantasie scheut, weil sie von der Ver-

nunft getrieben nicht mit der Schönheit der Bilder sich begnügen kann, sondern sie darüber vielmehr hinaustreiben muß. Es ist ebenso keine Abentheuerlichkeit der Vernunft, in die sie nicht fiele; weil sie über das Bild nicht Meister werden kann. Es ist der Kampf der Vernunft innerhalb eines Elements, [illegible] das sie nicht Meister werden kann. β) Die andere entgegengesetzte Seite hierzu macht das Entgegengesetzte aus, nämlich die intellektuelle Welt, worin die reinen Begriffe herrschen, [illegible] womit wir in die scholastische Philosophie eintreten. Philosophie so wie Wissenschaften und Künste, wie sie im Abendlande durch die Herrschaft der germanischen Barbaren verstummten, [illegible] zu den Arabern, und gelangten dort zu einer schönen [illegible] und die nächste Quelle, aus der dem Abendlande etwas [illegible] waren sie.

Durch die Voraussetzung des unmittelbar vorhandenen und aufgenommenen Wahren hatte das Denken seine Freiheit und die Wahrheit ihre Gegenwart im begreifenden Bewußtseyn verloren; und das Philosophiren sank zu einer Verstandes-Metaphysik und zu einer formellen Dialektik herunter.

Wir haben in dieser Periode 1) die Philosophie im Morgenlande, 2) im Abendlande zu betrachten: das ist Philosophie der Araber, dann scholastische Philosophie; 3) Auflösen dessen, was in der scholastischen Philosophie sich festsetzte: neue kometarische Erscheinungen treten ein, die der dritten Periode, dem eigentlichen Wiederaufleben der freien Philosophie vorangegangen sind.

Erſter Abſchnitt.
Arabiſche Philoſophie.

Indem jetzt im Abendlande die germaniſchen Völker ſich in den Beſitz deſſen geſetzt hatten, was bis dahin römiſches Reich war, und ihre Eroberungen Feſtigkeit und Geſtalt erhielten, brach dagegen im Morgenlande eine andere Religion hervor, die muhamedaniſche. Das Morgenland reinigte ſich von allem Beſonderen und Beſtimmten, während das Abendland in die Tiefe und Gegenwärtigkeit des Geiſtes niederſtieg. Im Muhamedanismus nämlich, der ſchnell ſeine Vollendung ſowohl nach äußerlicher Macht und Herrſchaft, als nach der Blüthe des Geiſtes erlangte, blühte neben den verſchiedenſten Künſten auch die Philoſophie gar ſehr, ungeachtet ſie hier nichts Eigenthümliches iſt. Die Philoſophie wird bei den Arabern gehegt und aufgenommen. So ſchnell ſie mit ihrem Fanatismus ſich über öſtliche und weſtliche Welt verbreiteten, ſo ſchnell haben ſie auch die Stufen der Bildung durchlaufen, und ſind in Kurzem in der Bildung viel weiter geweſen, als das Abendland.

Die Philoſophie der Araber iſt daher in der Geſchichte der Philoſophie zu erwähnen. Sie haben ſich, wie geſagt, bald um Künſte, Wiſſenſchaften und Philoſophie bekümmert. Was wir zu ſagen haben, betrifft mehr äußerliche Erhaltung und Fortpflanzung der Philoſophie. Die Araber wurden nämlich in's Beſondere durch die Syrer (Vorderaſien), die unter ihre Botmäßigkeit kamen, mit der griechiſchen Philoſophie bekannt. Die Syrer waren nämlich griechiſch gebildet, und bildeten ein griechiſches Reich. In Syrien, zu Antiochien, beſonders in Berytus und Edeſſa, waren große gelehrte Anſtalten. Die Syrer machten den Verknüpfungs-Punkt aus zwiſchen der griechiſchen Philoſophie und den Arabern. *) Die ſyriſche Sprache war

*) *Tennemann, B. VIII, Abth. 1, S. 366; Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. V, S. 36.*

ſelbſt in Bagdad Volksſprache. *) Moſes Maimonides, ein gelehrter Jude, ſpricht näher in ſeinem Doctor perplexorum hiſtoriſch folgendergeſtalt von dieſem Uebergang der Philoſophie zu den Arabern:

„Alles, was die Ismaeliten **) von der Einheit Gottes und anderen philoſophiſchen Dingen geſchrieben haben" — er nennt beſonders eine Sekte unter den Ismaeliten Muatzali (מצחתלה, i. e. Separati): „von dieſen fing es unter den Ismaeliten an," ſie nahmen zuerſt Intereſſe an der abſtrakt gedachten Erkenntniß ſolcher Gegenſtände; „ſpäter entſtand die Sekte Aſſaria (האשצרייה) —, iſt auf die Gründe und Sätze gebaut, die aus den Büchern der Griechen und Aramäer" (Syrer) „genommen ſind, welche ſich bemühten, die Lehren der Philoſophen zu widerlegen und zu vernichten. Die Urſache hiervon iſt nämlich dieſe. Als das Volk der Chriſten auch jene Völker (die Griechen und Syrer) in ſich faßte, und die Chriſten viele Dogmen vertheidigten (die den philoſophiſchen Sätzen entgegen waren), unter dieſen Völkern aber die Lehren der Philoſophen ſehr gemein und ausgebreitet waren (denn von ihnen hat die Philoſophie ihren Urſprung), und Könige aufſtanden, die die chriſtliche Religion annahmen: ſo haben die chriſtlichen, griechiſchen und aramäiſchen Gelehrten, da ſie ſahen, daß ihre Lehren ſo deutlich und augenſcheinlich von den Philoſophen widerlegt ſeyen, eine eigene Weisheit, die Weisheit der Worte (Devarim), ausgedacht, und ſie ſelbſt heißen daher die Redenden (Medabberim, מְדַבְּרִים). Sie ſtellten Principien auf, welche dazu dienten, ſowohl ihren Glauben zu befeſtigen, als die entgegengeſetzten Lehren der Philoſophen zu widerlegen. Als nachher die Ismaeliten folgten und zur Herrſchaft gelangten, und die Bücher der Philoſophen ſelbſt zu ihnen kamen und mit ih-

*) Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p. 23 — 24, 28 — 29.

**) Dieß ſind hier wohl Araber überhaupt, nicht die eigentlichen Ismaeliten, unter denen nachher die Aſſaſſinen.

nen auch die Antworten, welche die" chriſtlichen „Griechen und Aramäer gegen die Bücher der Philoſophen geſchrieben hatten, wie die Schriften des Johannes Grammatikus, Aben Adi und Anderer: ſo haben ſie mit beiden Händen zugegriffen, und Alles aufgenommen." *) Die Chriſten haben ſich um Philoſophie bemühen müſſen, um ihre eigenen Behauptungen zu vertheidigen. Daſſelbe Bedürfniß iſt auch bei den Ismaeliten geweſen; dieſe haben ſich vornehmlich zur Befeſtigung ihres Glaubens gleichfalls um ſolche Erkenntniß bemüht, indem es das nächſte Bedürfniß war, den Muhamedanismus gegen das Chriſtenthum zu vertheidigen, zu dem ein großer Theil der unterworfenen Völker gehörte.

Der äußerliche Gang iſt der, daß ſyriſche Ueberſetzungen griechiſcher Werke vorhanden waren, und dieſe nun von den Arabern weiter in's Arabiſche überſetzt worden ſind; oder es wurde unmittelbar aus dem Griechiſchen in's Arabiſche überſetzt. Unter Harun al Raſchid werden mehrere Syrer genannt, die in Bagdad gelebt, und vom Kalifen aufgefordert dieſe Werke in's Arabiſche überſetzten. Sie waren die erſten Lehrer der Wiſſenſchaften unter den Arabern, beſonders Aerzte; ſie überſetzten mediciniſche Werke. Johannes Meſue aus Damaskus lebte unter Al-Raſchid († 786 n. Chr. Geb.), Al-Mamon († 833) und Al-Motawackel († 847); 862 wurden die Türken mächtig. Er wurde Hospital-Aufſeher in Bagdad. Al-Raſchid ſtellte ihn an zur Ueberſetzung aus dem Syriſchen in's Arabiſche; er eröffnete eine öffentliche Schule für Arzneiwiſſenſchaft und alle alten Wiſſenſchaften. **) Honain war gleichfalls ein Chriſt, wie ſein Lehrer Johannes, aus dem Stamme der Araber Ebadi; er lernte ſelbſt griechiſch, und hat beſonders viel in's Arabiſche

*) Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 71, p. 133—134 (Basil. 1629).

**) *Abulphar. Dynast. IX, p.* 153; Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p. 27 — 28.

überſetzt, auch in's Syriſche: Nikolaus De summa philosophiae Aristotelicae, Ptolomäus, Hippokrates, Galenus. *) Ein anderer iſt Ebn Adda, ein großer Dialektiker, von Abulfaraius angeführt. **) Von den philoſophiſchen Werken der Griechen waren es dann faſt ausſchließlich die ariſtoteliſchen Werke, welche von dieſen Syrern überſetzt wurden: ingleichen die ſpäteren Kommentatoren derſelben; alſo nicht die Araber ſelber überſetzten jene Schriften. Wie ſie die Griechen hatten, ſo nahmen ſie die Wiſſenſchaften auf.

In der arabiſchen Philoſophie, die freie, glänzende, tiefe Einbildungskraft zeigt, nahm im Allgemeinen die Philoſophie die Wendung, die ſie früher genommen, wie Plato mit ſeinen Ideen, Allgemeinheiten den Anfang der ſelbſtſtändigen Intellektual-Welt machte, und das abſolute Weſen als ein Weſen, das ſchlechthin in der Weiſe des Denkens iſt, ſetzte, und Ariſtoteles das Reich des Gedankens ausbildete, erfüllte und bevölkerte: ſo, nachdem die neuplatoniſche Philoſophie die intelligible Welt als Idee des in ſich ſelbſtſtändigen Weſens, des Geiſtes, gewonnen hatte, ſo ging dieſe erſte Idee, wie ſchon bei Proklus geſehen, in eben die ariſtoteliſche Ausbildung und Erfüllung über. Der arabiſchen, ſo wie der ſcholaſtiſchen Philoſophie und Allem, was in der chriſtlichen geſchehen, liegt als das Weſen die alexandriniſche oder neuplatoniſche Idee zu Grunde; auf ihr iſt es, daß die Beſtimmungen des Begriffs ſich bemühen, umhertummeln. Eine beſondere Beſchreibung der arabiſchen Philoſophie hat Theils wenig Intereſſe, Theils hat ſie mit der ſcholaſtiſchen Philoſophie die Hauptſache gemeinſchaftlich. Dieſe ebenſo wohl erlaubt die Zeit nicht, und wenn ſie es auch erlaubte, die Natur der Sache nicht, in ihren einzelnen Syſtemen oder Erſcheinungen auseinanderzulegen, ſondern nur eine Charakteriſirung und die Haupt-

*) *Abulphar. Dynast. IX, p.* 171; Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p. 28 — 29.

**) Brucker. l. l. p. 44; Abulphar. l. l. p. 208 — 209.

angabe der Momente, die sie im Gedanken wirklich genommen hat. Sie ist nicht durch ihren Inhalt interessant, bei diesem kann man nicht stehen bleiben; es ist keine Philosophie, sondern eigentliche Manier.

A. Philosophie der Medabberim.

Wir können von den Arabern sagen: Ihre Philosophie macht nicht eine eigenthümliche Stufe in der Ausbildung der Philosophie; sie haben das Princip der Philosophie nicht weiter gebracht. Hauptfragen in dieser, wie in der späteren Philosophie, sind diese gewesen: ob die Welt ewig ist; dann die Einheit Gottes zu beweisen. Eine Hauptrücksicht war dabei aber, die muhamedanischen Lehren zu vertheidigen, wodurch das Philosophiren innerhalb derselben eingeschränkt wurde; die Araber sind, wie die abendländischen Christen, durch die Dogmen der Kirche (wenn man es so nennen kann) beschränkt worden, so wenig sie hatten, — doch freier. Aber nach Allem, was wir von ihnen kennen, haben sie keinen wahrhaften Fortschritt im Princip gemacht; sie haben kein höheres Princip der sich bewußten Vernunft aufgestellt. Sie haben kein anderes Princip als das der Offenbarung, — ein äußerliches. Von Moses Maimonides werden in's Besondere als eine weitverbreitete und ausgezeichnete philosophische Schule oder Sekte die Medabberim angeführt; er spricht von der Eigenthümlichkeit ihres Philosophirens etwa folgendermaßen:

„Die Ismaeliten haben aber ihre Reden noch ausgedehnt und nach anderen wundervollen Lehren getrachtet, wovon keiner der griechischen Redenden irgend etwas gewußt, weil diese noch in Einigem mit den Philosophen übereinkamen. — Die Hauptsache ist, daß alle Redenden, sowohl aus den Griechen, welche Christen geworden sind, als die Ismaeliten, in Erbauung ihrer Principien nicht der Natur der Sache selbst gefolgt sind, oder aus ihr geschöpft haben, sondern nur darauf gesehen haben, wie

die Sache beſchaffen ſeyn müſſe, um ihre Behauptung zu unterſtützen oder wenigſtens nicht aufzuheben; und hinterher haben ſie dann kühnlich verſichert, ſo verhalte ſich die Sache ſelbſt, und haben anderweitige Gründe und Grundſätze dafür herbeigeholt," die ſie aus dem geholt haben, was für ſie Zweck war. — „Nur das behaupteten ſie, was, wenn auch auf's Entfernteſte, wenn auch durch hundert Konſequenzen, ihrer Meinung beiſtimmte. — So haben es die erſten Gelehrten gemacht, verſichernd, daß ſie durch die Spekulation allein zu ſolchen Gedanken, ohne Rückſicht auf eine vorausgeſetzte Meinung, gekommen ſeyen. Die Folgenden thaten dieß nicht," u. ſ. f. *) Bei Chriſten und Ismaeliten war alſo daſſelbe Bedürfniß, die Philoſophen zu widerlegen.

In der reinen Philoſophie der ſogenannten Redenden ſprach ſich die dem morgenländiſchen Geiſte eigenthümliche Auflöſung des beſtimmten Denkens in ihrer ganzen Konſequenz als Auflöſung alles Zuſammenhanges und Verhältniſſes aus. Maimonides ſagt: „Das Haupt-Fundament der Medabberim iſt, man könne keine gewiſſe Erkenntniß von den Dingen haben, daß ſie ſich ſo oder ſo verhalten, weil im Verſtande das Gegentheil immer ſeyn und gedacht werden könne. Ueberdem verwechſeln ſie in den meiſten Orten die Imagination und Phantaſie mit dem Verſtande, und geben jener den Namen von dieſem." **)

In ihnen iſt das morgenländiſche Princip auf eigenthümliche Weiſe zu erkennen: „Sie haben zum Princip die Atomen und den leeren Raum angenommen," wo dann alle Verbindung als ein Zufälliges erſcheint. „Die Erzeugung ſey nichts Anderes als eine Verbindung von Atomen, und das Vergehen nichts Anderes als eine Trennung derſelben. Und die Zeit beſtehe aus vielen Jetzt." ***) Nur das Atom iſt ſo. Sie haben ſo bei

*) Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 71, p. 134—135.
**) ibid. p. 135.
***) ibid. c. 73, p. 149.

höherer Gedankenbildung den Hauptstandpunkt, der es noch für die Orientalen ist, die Substanz, die Eine Substanz zum Bewußtseyn gebracht. Dieser Pantheismus, wenn man will Spinozismus, ist so der Standpunkt, die allgemeine Ansicht der orientalischen Dichter, Geschichtsschreiber und Philosophen. Ferner sagen die Medabberim: „Die Substanzen, d. h. die Individuen, die" übrigens „von Gott erschaffen, haben viele Accidenzen, wie im Schnee jedes Theilchen weiß ist. Kein Accidenz aber könne zwei Momente (per duo momenta) dauern; wie es entstehe, so gehe es wieder unter, und Gott schaffe an seine Stelle immer ein anderes." Alle Bestimmungen seyen schlechthin vorübergehend, untergehend; nur das Individuum ist das Bestehende. „Wenn es ihm gefalle, ein anderes Accidenz in einer Substanz zu erschaffen, so dauert sie; wenn er aber aufhört zu erschaffen, so gehe die Substanz unter." Er hätte es auch anders machen können; aller nothwendige Zusammenhang ist aufgehoben, so daß die Natur keinen Sinn hat. „Sie läugnen also, daß von Natur etwas existire, ingleichen daß die Natur dieses oder jenes Körpers es mit sich bringe, diese vielmehr als andere Accidenzen zu haben. Sondern sie sagen: Gott schaffe alle Accidenzen im Augenblicke, ohne natürliche Mittel und ohne Beihülfe anderer Dinge." *) Das Beharren, das allgemeine Beharren ist die Substanz, und das Besondere ist ohne Nothwendigkeit, ist bloß veränderlich, wird jeden Augenblick verändert, und so gesetzt von der Substanz.

„Nach diesem Satze sagen sie z. B., daß wir keineswegs ein rothes Kleid, das wir mit der rothen Farbe gefärbt zu haben meinen, gefärbt haben; sondern Gott habe in dem Augenblicke die rothe Farbe in dem Kleide geschaffen, in dem wir es mit der rothen Farbe zu verbinden geglaubt. Gott beobachte diese Gewohnheit, daß die schwarze Farbe nicht hervorkomme,

*) Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 73, p. 152—154.

außer wenn das Kleid mit einer solchen Farbe gefärbt wurde, und die erste, die bei der Verbindung entstanden, [illegible] sondern sie verschwinde im ersten Momente, und es erscheint in jedem Momente eine andere, die wieder geschaffen werde. Ebenso ist auch die Wissenschaft ein Accidenz, das in jedem Augenblick, da ich etwas weiß, von Gott geschaffen wird; wir besitzen heute die Wissenschaft nicht mehr, die wir gestern besaßen. Der Mensch bewege die Feder nicht, wenn er sie zu bewegen meint, wenn wir schreiben, sondern die Bewegung sey ein Accidenz der Feder, geschaffen von Gott in diesem Augenblick. So ist wahrhaft Gott allein die wirkende Ursache. [illegible] Achte Proposition: Es ist nichts als Substanz und Accidenz, und die natürlichen Formen sind selbst Accidenzen, und die Substanzen sind Individuen. — Neunte Proposition: Die Accidenzen halten einander nicht, sie haben keinen Kausal-Zusammenhang oder sonstigen Verhältniß; in jeder Substanz können alle Accidenzen existiren. — Die zehnte Proposition ist die Uebergang, transitus (ראשי, possibilitas). Der Transitus des Gedankens ist vollkommen zufällig. „Alles, was wir uns einbilden können, könne auch in den Verstand übergehen, d. h. sey möglich. Auf diese Weise ist aber Alles möglich," da die Gesetze des Verstandes nicht sind. „Ein Mensch so groß wie ein Berg, ein Floh wie ein Elephant, sey möglich. Es könne Jegliches ebenso gut anders seyn, als es ist; und es sey gar kein Grund vorhanden, warum jede Sache vielmehr so sey oder seyn solle, als anders. Sie nennen's eine bloße Gewohnheit, daß die Erde sich um einen Mittelpunkt, das Feuer nach oben bewege, daß das Feuer heiß sey; es sey ebenso gut möglich, daß das Feuer friere." **) Wir sehen so vollkommenen Unbestand von Allem; dieser Taumel von Allem ist ächt orientalisch.

---

*) Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 73, p. 154—155.
**) ibidem, p. 157—159.

Das iſt nun allerdings eine vollkommene Auflöſung alles Zuſammenhangs (von Urſache und Wirkung u. ſ. f.), alles deſſen, was zur Vernünftigkeit gehört, — in Einklang mit der morgenländiſchen Erhabenheit, an nichts Beſtimmtem zu halten. Gott iſt in ſich das vollkommen Unbeſtimmte; und ſeine Thätigkeit iſt Schaffen von Accidenzen, die wieder verſchwinden, und an deren Stelle andere treten. Die Thätigkeit iſt ganz abſtrakt, und das durch ſie Geſetzte, Beſondere iſt daher vollkommen zufällig, — oder es iſt nothwendig; aber das Wort Nothwendig iſt leer, es iſt nicht begriffen, und es ſoll auch dazu kein Verſuch gemacht werden. Die Thätigkeit Gottes iſt ſo als vollkommen unvernünftig vorgeſtellt. Dieſe abſtrakte Negativität, mit dem verharrenden Einen verbunden, iſt ſo ein Grundbegriff der orientaliſchen Vorſtellungsweiſe. Die orientaliſchen Dichter ſind vornehmlich Pantheiſten; es iſt ihre gewöhnlichſte Anſchauungsweiſe. Die Araber haben ſo die Wiſſenſchaften, die Philoſophie ausgebildet, ohne die konkrete Idee weiter zu beſtimmen; das Letzte iſt vielmehr das Auflöſen aller Beſtimmung in dieſer Subſtanz, mit der nur die Veränderlichkeit als abſtraktes Moment der Negativität verbunden iſt.

B. Kommentatoren des Ariſtoteles.

Sonſt haben die Araber ſehr fleißig Ariſtoteles' Schriften ſtudirt, ſie haben ſich im Ganzen insbeſondere ſeiner metaphyſiſchen und logiſchen Schriften, ſeiner Phyſik bedient; und ſie vielfach zu kommentiren und das abſtrakte Logiſche noch weiter hinauszutreiben, war eine Hauptarbeit. Von dieſen Kommentaren ſind ſehr viele noch jetzt vorhanden. Dergleichen Werke ſind im Abendlande bekannt, auch in's Lateiniſche überſetzt und gedruckt; aber es iſt nicht viel daraus zu holen. Die Araber haben Verſtandes-Metaphyſik und formelle Logik ausgebildet. Die berühmten Araber haben zum Theil noch im 8. und 9. Jahr-

hundert gelebt; dieſes iſt alſo ſehr ſchnell gegangen, da das Abendland noch ſehr wenig ausgebildet war.

Alkendi, Kommentator der Logik, blühte um und nach 800 unter Almamun. *) — Alfarabi ſtarb 966, ſchrieb Kommentare über Ariſtoteles' Organon, die von den Scholaſtikern fleißig benutzt worden, dann: Von dem Urſprung und der Eintheilung der Wiſſenſchaften. Man erzählte von ihm, daß in Ariſtoteles' Abhandlung Vom Gehör vierzig Mal und ſeine Rhetorik zweihundert Mal durchgeleſen habe, ohne daß ihn ein Verdruß angewandelt; **) — er muß einen guten Magen gehabt haben. — Selbſt die Aerzte haben ſich mit Philoſophie beſchäftigt, und ſind ſo zu einer Theorie gekommen: z. B. Avicenna (geb. 984, geſt. 1064) aus Bochara, im Oſten des Kaſpiſchen Meeres, Kommentator des Ariſtoteles. ***) — Algazel (geſtorben 1127 zu Bagdad) ſchrieb Kompendien über Logik und Metaphyſik; er war ein geiſtreicher Skeptiker, hatte großen orientaliſchen Sinn, hielt die Worte des Propheten für reine Wahrheit, ſchrieb Destructio philosophorum. †) — Thophail ſtarb in Sevilla 1193. ††) — Averroes ſtarb 1217, hieß vorzugsweiſe der Kommentator des Ariſtoteles. †††)

Die Bekanntſchaft der Araber mit Ariſtoteles hat das geſchichtliche Intereſſe, daß auf dieſem Wege auch das Abendland

---

*) *Pocock. Specim. hist. Arab. p.* 78—79; *Hottinger. Biblioth. orient. c.* 2, *p.* 219; *Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p.* 65—66; *Tennemann, Band VIII, Abth.* 1, *S.* 374.

**) *Hottinger. l. l. p.* 221; *Gabriel Sionita: De moribus Orient. p.* 16; *Brucker. l. l. p.* 73—74; *Tennemann, a. a. O. S.* 374—375.

***) *Leo Africanus: De illustrib. Arabum viris, c.* 9, *p.* 268; *Abulphar. Dynast. IX, p.* 230; *Tiedemann: Geist. d. spek. Phil. B. IV, S.* 112 *flg.*; *Brucker. l. l. p.* 80—84.

†) *Leo Afric. l. l. c.* 12, *p.* 274; *Brucker. l. l. p.* 93—95; Tiedemann, a. a. O. S. 120—126; *Tennemann, a. a. O. S.* 383—396.

††) *Brucker. l. l. p.* 97.

†††) *Brucker. l. l. p.* 101; *Tennemann, a. a. O. S.* 420—421.

zuerſt mit Ariſtoteles bekannt geworden. Die Kommentarien über Ariſtoteles und Zuſammenſtellung der ariſtoteliſchen Stellen ſind Quelle für die Abendwelt geworden. Die Abendländer haben lange nichts gekannt vom Ariſtoteles, als ſolche Rücküberſetzungen ariſtoteliſcher Werke und Ueberſetzungen arabiſcher Kommentare über Ariſtoteles. Von ſpaniſchen Arabern, beſonders von Juden im ſüdlichen Spanien und Portugal und in Afrika, wurden dieſe Ueberſetzungen nun aus dem Arabiſchen in's Lateiniſche gemacht; oft iſt alſo erſt noch hebräiſche Ueberſetzung dazwiſchen.

C. Jüdiſche Philoſophen.

An die Araber ſchließen ſich die jüdiſchen Philoſophen an, unter denen der ſchon oben genannte Moſes Maimonides ausgezeichnet iſt. Er war 1131 (Jahr der Welt 4891, nach Anderen 4895) in Kordova in Spanien geboren, und lebte in Aegypten. *) Außer ſeinem Werke More Nevochim, das in's Lateiniſche überſetzt iſt, hat er auch noch andere Schriften verfaßt. Wie bei den Kirchenvätern und Philo, iſt das Geſchichtliche dabei zum Grunde gelegt; und dieß iſt metaphyſiſch behandelt. Von ihm und anderen Juden könnte noch vieles beſonders Literariſche geſagt werden. In ihrer Philoſophie bringt eines Theils das Kabbaliſtiſche in Aſtrologie, Geomantie u. ſ. f. durch; dagegen finden wir bei Moſes Maimonides ſehr ſtrenge abſtrakte Metaphyſik, die ſich nach Art Philo's mit den moſaiſchen Büchern und deren Explikation verknüpfte. Wir finden in ihnen Beweiſe der Einheit Gottes, daß die Welt erſchaffen und die Materie nicht ewig iſt, von Gottes Eigenſchaften. Daß Gott Eins iſt, iſt behandelt, wie ſchon bei den alten Eleaten und den Neuplatonikern, ſo nämlich, daß das Viele nicht das

*) *Bruckeri Histor. critic. philos. T. II, p. 857; Tennemann, Band VIII, Abth. 1, p. 446—447.*

Wahre iſt, ſondern das ſich ſelbſt hervorbringende und aufhebende Eine. *)

Zweiter Abſchnitt.

Scholaſtiſche Philoſophie.

Das iſt ein Zeitraum von 600 oder mit den Kirchenvätern von 1000 Jahren. Bei den chriſtlichen Kirchenvätern und später bei den Scholaſtikern hatte das Philoſophiren denſelben Charakter der Unſelbſtſtändigkeit. Aber innerhalb des Chriſtenthums iſt die Grundlage der Philoſophie, daß im Menſchen das Bewußtſeyn der Wahrheit, des Geiſtes an und für ſich aufgegangen iſt, und dann, daß der Menſch das Bedürfniß hat, dieſer Wahrheit theilhaftig zu werden. Dieß iſt abſolute Forderung und Nothwendigkeit. Es muß alſo möglich ſeyn, daß der Menſch fähig ſey, der Wahrheit theilhaftig zu werden; er muß ferner von dieſer Möglichkeit überzeugt ſeyn. Um aber das Wahre zu wiſſen, und damit Alle es wiſſen können, ſo muß es an ihn kommen als ein Gegenſtand, nicht für das denkende, philoſophiſch ausgebildete Bewußtſeyn, ſondern für das ſinnliche noch in ungebildeter Vorſtellungsweiſe ſtehende Bewußtſeyn. Der Inhalt der Idee alſo muß dem Menſchen offenbar werden, das iſt das Erſte; zweitens muß der Menſch fähig ſeyn, daß für ihn dieſe Wahrheit iſt. Wenn der Menſch aber für das Göttliche empfänglich iſt, ſo muß für ihn die Identität der göttlichen und der menſchlichen Natur da ſeyn; und das iſt den Menſchen auf eine unmittelbare Weiſe in Chriſto bewußt geworden. Denn in ihm iſt die göttliche und menſchliche Natur an ſich eins.

*) *Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 51, p. 76—78; c. 57—58, p. 93—98; II, c. 1—2, p. 184—193; III, c. 8, p. 344—350; etc. etc.*

Ferner iſt das Urſprüngliche, an ſich Seyende nur im innerſten Begriffe. Im Begriffe des Geiſtes iſt dieſe Beſtimmung, daß der Menſch nur ein Lebendiges iſt, das zwar die Möglichkeit hat, wirklich Geiſt zu werden; aber der Geiſt iſt nicht von Natur. Der Menſch iſt alſo nicht von Natur dieſes, in dem Gottes Geiſt lebt und wohnt; der Menſch iſt nicht von Natur ſo, wie er ſeyn ſoll. Das Thier iſt von Natur, wie es ſeyn ſoll; das iſt aber eben ſein Unglück, daß es nicht weiter kommt. Der Menſch iſt alſo von Natur böſe, er ſoll nicht natürlich ſeyn; und Alles, was der Menſch Böſes thut, kommt aus einem natürlichen Triebe. Das Geiſtige iſt erſt durch die Negation des Unmittelbaren; denn auch Gott ſelbſt iſt nur ſo ein Geiſt, daß er das Eine, Verſchloſſene zum Andern ſeiner ſelbſt machte. So wird auch der Menſch erſt durch Erheben über das Natürliche geiſtig, und gelangt zur Wahrheit. Dieſe Wahrheit erreicht er, indem für ihn die Gewißheit als Anſchauung wird, daß in Chriſto die Identität der göttlichen und menſchlichen Natur vorhanden, in ihm der λόγος Fleiſch geworden iſt. Da haben wir alſo erſtens den Menſchen, der durch dieſen Proceß zur Geiſtigkeit kommt, und zweitens den Menſchen als Chriſtus, in welchem dieſe Identität beider Naturen gewußt wird. Das iſt aber der Glaube an Chriſtus; vermittelſt dieſes Wiſſens von dieſer Identität in Chriſto, vermittelſt des Wiſſens dieſer urſprünglichen Einheit kommt der Menſch dann zur Wahrheit. Da nun der Menſch überhaupt dieſer Proceß iſt, die Negation des Unmittelbaren zu ſeyn, und aus dieſer Negation zu ſich ſelbſt, zu ſeiner Einheit zu kommen: ſo ſoll er alſo ſeinem natürlichen Wollen, Wiſſen und Seyn entſagen. Dieſes Aufgeben ſeiner Natürlichkeit wird angeſchaut in Chriſti Leiden und Tod, und in ſeiner Auferſtehung und Erhebung zur Rechten des Vaters. Chriſtus iſt ein vollkommener Menſch geweſen, hat das Loos aller Menſchen, den Tod, ausgeſtanden; der Menſch hat gelitten, ſich geopfert, ſein Natürliches negirt, und ſich dadurch erhoben. In

ihm wird dieser Proceß, diese Konversion seines Andersseyns zum Geiste, selber angeschaut, und die Nothwendigkeit des Schmerzes in der Entsagung gegen die Natürlichkeit; aber dieser Schmerz, daß Gott selbst todt ist, ist die Geburtsstätte der Heiligung und des Erhebens zu Gott. So wird also, was im Subjekte vorgehen muß, so wird dieser Proceß, diese Konversion des Endlichen, als an sich vollbracht in Christo gewußt.

Daß die Offenbarung Christi diese Bedeutung habe, ist der Glaube der Christen, während die profane, unmittelbare und nächste Bedeutung dieser Geschichte ist, daß Christus ein blinder Prophet gewesen, und das Schicksal aller alten Propheten gehabt habe, verkannt zu seyn. Daß sie aber die von uns angegebene Bedeutung habe, das weiß der Geist; denn der Geist ist eben in dieser Geschichte explicirt. Diese Geschichte ist der Begriff, die Idee des Geistes selbst; und die Weltgeschichte hat in ihr ihre Vollendung gefunden, auf diese unmittelbare Weise das Wahre zu wissen. Der Geist also ist es, der sie so auffaßt, und auf unmittelbar anschauliche Weise ist das im Pfingstfeste gegeben. Denn vor diesem Tage hatten die Apostel diese unendliche Bedeutung von Christo noch nicht; sie wußten noch nicht, daß dieses die unendliche Geschichte von Gott ist: geglaubt hatten sie an ihn, aber noch nicht an ihn als diese unendliche Wahrheit. Seine Freunde haben ihn gesehen, seine Lehren gehört, das Alles haben sie gewußt, haben auch Wunder gesehen, und sind dadurch dazu gebracht, an ihn zu glauben. Aber Christus selbst schilt die heftig, welche Wunder von ihm verlangen. „Der Geist," sagt er, „wird Euch in alle Wahrheit leiten."

Aus dieser Idee, wie sie durch den Geist gefaßt ist, entstanden viele sogenannte Ketzereien. Dahin gehören die Gnostiker in vielerlei Sekten; ihre Richtung war das Erkennen, woher sie den Namen bekommen haben. Sie sind nämlich nicht bei dieser geschichtlichen Form der Idee des Geistes stehen geblieben, sondern sie haben die Geschichte interpretirt, und sie als Ge-

ſchichtliches aufgelöſt. Die von ihnen hineingebrachten Gedanken ſind mehr oder weniger Gedanken der alexandriniſchen oder auch der philoniſchen Philoſophie. Ihrer Grundlage nach haben ſie ſich alſo ſpekulativ gehalten, ſind aber zu Ausſchweifungen im Phantaſtiſchen und auch in der Moralität fortgegangen, wenn gleich auch im trüben und phantaſtiſchen Weſen die Elemente immer zu erkennen ſind, die wir geſchichtlich gehabt haben. Sie ſprechen von einem θεὸς ἄῤῥητος, den ſie auch als ἄβυσσον, βῦθος, προπάτωρ bezeichnen; der Erſtgeborene iſt der νοῦς, λόγος, σοφία, die Auseinanderlegung (διάθεσις) dieſes Abgrundes, das Sich-begreiflich-machen des Unbegreiflichen. Dieſes iſt in der Form von Aeonen und Engeln ausgedrückt. In der Explikation ſind unterſchiedene Principien, das männliche und das weibliche, aus deren σύνθεσις und συζυγία die Erfüllung (πλήρωμα) hervorgeht. Dieſes πλήρωμα iſt die Aeonenwelt überhaupt; den Abgrund aber, in dem das Unterſchiedene noch verſchloſſen, noch nicht herausgetreten war, heißen ſie Hermaphrodit, wie ein Aehnliches ſchon längſt von den Pythagoräern geſchehen war. *)

Aus dem Orient ſind andere Formen dieſes Gegenſatzes hineingebracht, Licht und Finſterniß, Gutes und Böſes. Beſonders iſt aber dieſer parſiſche Gegenſatz im Manichäismus hervorgetreten, worin Gott, als das Licht, dem Böſen, Nichtſeyenden (οὐκ ὄν), der ὕλη, dem Materiellen, entgegentritt. Das Böſe iſt das, was den Widerſpruch in ſich ſelbſt hatte. „Die ſich ſelbſt überlaſſenen und in blinder Feindſchaft gegen einander tobenden Mächte des Böſen (ὕλη),“ dieſes ſich ſelbſt Vernichtende, iſt „von einem Schimmer aus dem Lichtreiche getroffen und angezogen;“ und dieſes hat die Materie ſo weit beſänftigt, daß „ſie aufhörten, einander zu beſtreiten, und ſich“ ſogar „vereinigten, um in das Lichtreich einzudringen. — Zur Lockſpeiſe für die ὕλη, um ihre blinde Wuth durch eine unwiderſtehlich wir-

*) *S. Oben, S. 29—31; Band I, S. 256.*

kende Kraft zu zähmen und zu beſänftigen, ihre endliche Vernichtung und die allgemeine Herrſchaft des Lichts, des Lebens der Seele herbeizuführen, gab der Vater des Lichtes eine der Mächte deſſelben (des Guten) Preis. Und das iſt die Weltſeele (ψυχὴ ἁπάντων); dieſe wurde von der ὕλη verſchlungen, und dieſe Vermiſchung iſt die Grundlage der ganzen Schöpfung. Daher iſt die Seele überall hin verbreitet, und in der todten Hülle überall wirkend und kämpfend in dem Menſchen, dem μικρόκοσμος, wie in dem Weltall, dem μακρόκοσμος," aber mit ungleicher Gewalt; denn „wo Schönheit ſich offenbart, ſiegt das Licht-Princip" (die Seele) „über die ὕλη: im Häßlichen unterliegt es," herrſcht die Materie vor. — „Die gefangene Seele nannte Mani auch den Sohn des Menſchen (υἱὸς ἀνθρώπου), nämlich des Urmenſchen, des himmliſchen Menſchen, des Adam Kadmon." Aber nur „ein Theil von dem Lichtweſen" (der Seele), „der dazu beſtimmt, das Reich des Böſen zu bekämpfen," iſt auf dieſe Weiſe Preis gegeben; „zu ſchwach, gerieth er in Gefahr zu unterliegen, und mußte einen Theil ſeiner Rüſtung, dieſe Seele, der ὕλη hingeben." Ein anderer iſt frei geblieben: „Der Theil der Seele, welcher durch ſolche Vermiſchung mit der ὕλη nicht gelitten hatte, ſich frei zum Himmel erhoben, wirkt von oben zur Läuterung der gefangenen Seele, der verwandten Lichttheile; und das iſt „der Ἰησοῦς υἱὸς ἀνθρώπου ἀπαθής," Jeſus der Menſchenſohn, der filius impatibilis, inſofern er nicht gelitten hat, „im Gegenſatze gegen den filius hominis patibilis, die in dem ganzen Weltall gefangene Seele." Aber „jene erlöſende Seele bleibt in dem ſichtbaren Lichte (lux secunda ac visibilis, entgegengeſetzt der prima ac inaccessibilis), und hat darin ihren Sitz, und wirkt durch Sonne und Mond auf den Läuterungs-Proceß der Natur ein." Durch ſie aber erſcheint ihm der ganze Lauf der phyſiſchen, wie der geiſtigen Welt als ein Läuterungs-Proceß: „Die gefangenen Lichtweſen mußten aus dem Kreislauf

der Metempsychose zur unmittelbaren Wiedervereinigung mit dem Lichtreich erhoben werden. Deshalb stieg die reine himmlische Seele zur Erde herab, und erschien in menschlicher Scheinform, um der leidenden Seele" (νοῦς παθητικός des Aristoteles?) „die Hand zu reichen. Jene bloß scheinbare Kreuzigung des Ἰησοῦς ἀπαθής," das freilich nur scheinbare Mitleiden des nicht mit der Materie Vereinigten, „entspricht dem wirklichen Leiden der gefangenen Seele. So wie über Christus" aber „die Mächte der Finsterniß keine Gewalt ausüben konnten: sollte auch ihre Gewalt über die verwandte Seele sich als nichtig zeigen. Die Manichäer sprechen von einem Jesus, der in aller Welt und in der Seele gekreuzigt ist; die Kreuzigung Christi bedeutet also mystisch nur die Wunden des Leidens unserer Seele. Die schwangerwerdende Erde erzeuge den Jesus patibilis, der das Leben und Heil der Menschen ist, omni suspensus e ligno. Der in Jesus erschienene νοῦς sey τὰ ὄντα πάντα." *)

Das Wesentliche der orthodoxen Kirchenväter, welche sich diesen gnostischen Spekulanten entgegen stellten, ist nun weiter dieses, daß sie die bestimmte Form der Gegenständlichkeit, der Wirklichkeit Christi festgehalten haben, aber in dieser Weise, daß diese Geschichte zugleich die Idee überhaupt zur Grundlage hat, also diese innige Vereinigung von Idee und geschichtlicher Gestalt. Es ist also die wahrhafte Idee des Geistes in der bestimmten Form der Geschichtlichkeit zugleich. Die Idee war aber noch nicht, als solche, von der Geschichte unterschieden. Indem sich die Kirche also an diese Idee in der geschichtlichen Form hielt, bestimmte sie die Lehre. Wenn dagegen die Arianer auch noch nicht so weit gingen, wie die Socinianer, welche Christus für einen nur ausgezeichneten Menschen hielten, so hatten sie doch in ihm nicht, daß Gott in Christo gewußt wird. Aber sobald die Gottheit Christi wegbleibt, ist die Dreieinigkeit

*) Neander: Genet. Entw. d. vorn. gnost. Systeme, S. 87—91.

nicht mehr vorhanden, und damit die Grundlage der ganzen ſpekulativen Philoſophie weggenommen. Die Pelagianer aber läugneten die Erbſünde, und behaupteten, daß die Natur des Menſchen zur Tugend und Religioſität hinreichend wäre. Aber der Menſch ſoll nicht ſeyn, wie er von Natur iſt; er ſoll vielmehr geiſtig werden. So wurde auch dieſe Lehre als Häreſis ausgeſchloſſen. So wurde mithin die Kirche vom Geiſte regiert, an den Beſtimmungen in der Idee feſtzuhalten, immer aber in der geſchichtlichen Weiſe. Dieß iſt die Philoſophie der Kirchenväter; ſie haben die Kirche erzeugt, wie denn der entwickelte Geiſt einer entwickelten Lehre bedarf, und nichts ſo ungeſchickt iſt, als das Beſtreben oder Verlangen einiger Neueren, die Kirche in ihre erſte Form zurückzuführen. Später erſtanden doctores, nicht mehr patres ecclesiae.

A. Verhältniß der ſcholaſtiſchen Philoſophie zum Chriſtenthum.

Die Scholaſtiker ſind die Hauptperſonen in dieſer Periode; es iſt die europäiſche Philoſophie im europäiſchen Mittelalter. Die Kirchenväter dagegen ſind vornehmlich in der alten römiſchen Welt, im römiſchen Kaiſerthum und lateiniſcher Bildung; ſelbſt die Byzantiner gehören dazu. Die fertige Kirche aber hat in den germaniſchen Nationen ihren Sitz gehabt; durch ihre Konſtitution iſt aber das Philoſophiren bedingt. Die chriſtliche Kirche, Gemeinde hatte ſich zwar ausgebreitet in der römiſchen Welt, beſonders aber im Anfang nur ſo, daß ſie eine eigene Gemeinſchaft bildete, von der die Welt aufgegeben war, die keinen Anſpruch machte zu gelten, zu herrſchen; ihre Anſprüche darauf waren nur negativ, die Individuen waren in ihr nur Märtyrer, oder ſie entſagten der Welt. Aber die Kirche iſt auch herrſchend geworden, oſt- und weſtrömiſche Kaiſer ſind Chriſten geworden; und die Kirche hat ſo eine öffentliche, unverkümmerte Exiſtenz erlangt, — eine Exiſtenz, die vielen Ein-

fluß auf das Weltliche bekommen hat. Die politische Welt aber ist in die Hände der germanischen Nationen gefallen; damit ist eine neue Gestalt entstanden, und dieser gehört die scholastische Philosophie an. Wir kennen diese Revolution als Völkerwanderung. Frische Stämme haben sich über die alte römische Welt ergossen, und sich darin festgesetzt; sie haben so auf den Trümmern der alten Welt ihre neue Welt erbaut, — ein Bild, was uns noch jetzt der Anblick Roms gewährt, wo die Pracht der christlichen Tempel zum Theil Reste der alten sind, und die neuen Paläste auf und unter Ruinen stehen.

Das Haupt-Element im Mittelalter ist diese Entzweiung, dieß Gedoppelte: zwei Nationen, zwei Sprachen. Wir sehen Völker, die vorher geherrscht haben, eine vorhergehende Welt, die eigene Sprache, Künste, Wissenschaften fertig hatte; und auf dieß ihnen Fremde setzten sich die neuen Nationen, die so gebrochen in sich angefangen. Wir haben so in dieser Geschichte nicht vor uns die Entwickelung einer Nation aus sich selbst, sondern als ausgehend vom Gegensatz, und die mit diesem Gegensatz behaftet ist und bleibt, ihn in sich selbst aufnimmt und zu überwinden hat. Diese Völker haben so auf diese Weise die Natur des geistigen Processes an sich dargestellt. Der Geist ist dieß, sich eine Voraussetzung zu machen, das Natürliche sich als Widerlage zu geben, sich davon zu scheiden, es so zum Objekt zu haben, und dann erst diese Voraussetzung zu bearbeiten, zu formiren, und so aus sich hervorzubringen, zu erzeugen, in sich zu rekonstruiren. Deswegen ist das Christenthum in der römischen, wie in der byzantinischen Welt als Kirche zwar triumphirend und herrschend geworden; allein beide sind nicht fähig gewesen, die neue Religion in sich zu bethätigen, und die Welt aus diesem Princip hervorzubringen. Denn in beiden war fertiger Charakter: Sitte, Gesetze, Rechtszustand, Reichsverfassung (wenn es Verfassung genannt werden kann), politischer Zustand, Geschicklichkeiten, Kunst, Wissenschaft, geistige Bildung; Alles

war schon fertig. Hingegen der Natur des Geistes ist es nur gemäß, daß diese gebildete Welt aus ihm erzeugt werde, daß daß diese Erzeugung hervorgehe durch die Gegenwirkung, durch die Assimilation eines Vorhergegangenen. Diese Eroberer also haben sich festgesetzt in einem Fremden, und sind die Herrschenden darüber gewesen; aber zugleich sind sie in die Gewalt eines neuen Geistes gekommen, der ihnen auferlegt worden ist überhaupt, — herrschend einer Seits, aber anderer Seits durch das Geistige beherrscht, sich dagegen passiv verhaltend.

Die geistige Idee oder die Geistigkeit ist in sie hineingelegt worden, — sie, als rohe Barbaren erscheinend, in Stumpfheit des Gemüths und des Geistes. In diese Stumpfheit ist das Geistige versetzt; ihr Herz ist damit durchstochen worden; die rohe Natur ist der Idee auf diese Weise als eine unendlich entgegengesetzte immanent geworden: oder es ist in ihnen die unendliche Qual, das entsetzliche Leiden entzündet, so daß sie selbst als ein gekreuzigter Christus dargestellt werden können. Diesen Kampf in sich hatten sie zu bestehen, und eine Seite desselben ist ihre Philosophie, die später sich unter ihnen eingestellt hat, und zunächst als ein Gegebenes überkommen ist. Es sind noch ungebildete Völker, aber tief an Herz und Gemüth bei barbarischer Dumpfheit; in diese ist dann das Princip des Geistes gelegt worden, und damit ist diese Qual, dieser Kampf des Geistes und des Natürlichen nothwendig gesetzt. Die Bildung fängt hier vom ungeheuersten Widerspruch an, und diesen hat sie aufzulösen. Es ist ein Reich der Qual, aber des Fegefeuers; denn es ist der Geist, der in der Qual ist, nicht Thier, — der Geist aber stirbt nicht, sondern geht aus seinem Grabe hervor. Die zwei Seiten dieses Widerspruchs sind wesentlich so im Verhältniß gegen einander, daß das Geistige es ist, was regieren soll, was herrschend seyn soll über Barbaren.

Die wahrhafte Herrschaft des Geistes kann aber nicht Herrschaft seyn in dem Sinne, daß das Gegenüberstehende ein

Unterworfenes ist, sondern der Geist an und für sich kann den subjektiven Geist, zu dem er sich verhält, nicht als einen äußerlich Gehorchenden, Knechtischen gegenüber haben; denn dieser ist selbst Geist. Sondern die Herrschaft muß die Stellung haben, daß der Geist im subjektiven Geist sich mit sich selbst versöhnt. Diese Stellung, Harmonie, Versöhnung ist die, welche zuerst als Gegensatz erscheint, in dem das Eine nur die Macht haben kann mit Unterwerfung des Anderen. Das Princip ist, daß der Geist herrsche; und die folgende Entwickelung ist nur die, in der er zur Herrschaft kommt, aber als Versöhnung. Dazu gehört, daß das subjektive Bewußtseyn, Gemüth, Herz nicht nur, sondern auch die weltliche Herrschaft, Gesetz, Institutionen, menschliches Leben u. s. f., so weit dieß im Geiste steht, vernünftig wird. Wir haben bei Plato in seiner Republik die Idee gesehen, daß die Philosophen regieren sollen. Jetzt ist es die Zeit, in der ausgesprochen wird, daß das Geistige herrschen solle; und dieß Geistige hat den Sinn erhalten, daß das Geistliche, die Geistlichen herrschen sollen. Das Geistige ist so zur besonderen Gestalt, zum Individuum gemacht; aber der rechte Sinn ist, daß das Geistige das Bestimmende seyn soll, was bis auf unsere Zeiten gegangen ist. So sehen wir in der französischen Revolution, daß der Gedanke, der abstrakte Gedanke herrschen soll: nach ihm sollen Staatsverfassung und Gesetze bestimmt werden, er soll das Band unter den Menschen ausmachen; und das Bewußtseyn der Menschen soll seyn, daß das, was unter ihnen gilt, abstrakte Gedanken sind, Freiheit und Gleichheit das Geltende ist, worin auch das Subjekt seinen wahren Werth selbst in Beziehung auf die Wirklichkeit hat.

Eine Form dieser Versöhnung ist auch die, daß das Subjekt in sich selbst mit sich, wie es steht und geht, mit seinen Gedanken, seinem Wollen, mit seinem Geistigen, zufrieden ist; so daß sein Wissen, Denken, seine Ueberzeugung zum Höchsten geworden ist, die Bestimmung des Göttlichen, des an und für

ſich Geltenden hat. Das Göttliche, Geiſtige iſt ſo in meinem ſubjektiven Geiſt geſetzt, identiſch mit mir; ich ſelbſt bin das Allgemeine, und es gilt nur, wie ich unmittelbar weiß. Dieſe Form der Verſöhnung iſt die neueſte, aber die einſeitigſte. Denn das Geiſtige iſt da nicht als objektiv beſtimmt, ſondern nur auch gefaßt, wie es in meiner Subjektivität iſt, in meinem Gewiſſen; meine Ueberzeugung als ſolche wird für das Letzte genommen; — es iſt die formelle Verſöhnung der Subjektivität mit ſich. Hat die Verſöhnung dieſe Geſtalt, ſo hat die Stellung, von der wir früher ſprachen, kein Intereſſe mehr; es iſt nur etwas Vergangenes, Hiſtoriſches. Wie wir wiſſen, überzeugt ſind, wie es ſich unmittelbar im Inneren jedes Subjekts offenbart, dieß iſt das Wahre, das Anundfürſichſeyende; da hat denn dieſe Weiſe, dieſer Gang der Vermittelung des Wahren, des Anundfürſichſeyenden, Gottes mit dem Menſchen kein Intereſſe, iſt nur hiſtoriſch, gilt als etwas, das in uns nicht mehr Bedürfniß iſt. Ebenſo haben dann die Lehren, die Lehrbegriffe der chriſtlichen Religion die Stellung eines Fremdartigen, einer beſonderen Zeit Angehörigen, mit dem ſich jene Menſchen bemüht haben. Die Idee an und für ſich, daß die Idee konkret iſt, der Geiſt iſt, im Verhältniß zum Subjekt iſt, der Gegenſatz, — dieß iſt verſchwunden, und erſcheint nur als vergangen. Inſofern hat das, was ich vom Princip des chriſtlichen Lehrbegriffs geſagt habe, und noch von den Scholaſtikern ſagen werde, nur auf dem Standpunkt, den ich angegeben habe, Intereſſe, d. h. auf dem Standpunkte, wo die Idee in ihrer konkreten Beſtimmung intereſſirt, nicht auf dem Standpunkte der unmittelbaren Verſöhnung des Subjekts mit ſich ſelbſt. — Das Allgemeine iſt alſo jener Gegenſatz, der das Princip der Auflöſung ſchon in ſich enthält, daß das Geiſtige es iſt, was regieren ſoll, das aber nur regiert, inſofern es verſöhnend iſt.

Näher haben wir nun zu betrachten den Charakter des Gegenſatzes zur Vergleichung mit dem Philoſophiren; und hier-

bei ist an das Geschichtliche kurz zu erinnern, jedoch nur an die Haupt-Momente. — Diese Gestalt des Gegensatzes, wie sie in der Geschichte erscheint, ist einer Seits die Geistigkeit, die als solche die Geistigkeit des Herzens seyn soll; der Geist ist aber Einer, und so ist Gemeinschaft derer, die in dieser Geistigkeit stehen. So entsteht eine Gemeinde, die dann äußerlich wird, dann Anordnung der Gemeinde, die sich zur Kirche ausbreitet. Insofern der Geist das Princip ist, so ist das Geistige unmittelbar allgemein; das Einzelnseyn in der Empfindung, Meinung u. s. f. ist geistlos. Die Kirche organisirt sich, aber die Kirche geht selbst fort zum weltlichen Daseyn, zum Reichthum, zu Gütern, wird selbst weltlich mit allen Leidenschaften der Rohheit; denn nur erst das Princip ist das Geistige. Das Herz, was zum Daseyn, zur Weltlichkeit gehört, und dazu gehören selbst die Neigungen, Begierden des Herzens, — dieß und das ganze Verhältniß unter den Menschen ist nach diesen Neigungen, Leidenschaften, nach dieser Rohheit noch bestimmt. Die Kirche hat so nur das geistige Princip in sich, ohne daß es wahrhaft real ist, und so, daß die Verhältnisse noch nicht vernünftig sind; so sind die weiteren Verhältnisse vor der Entwickelung, Realisirung des geistigen Princips in der Welt. Ohne daß das Weltliche angemessen ist dem Geistigen, ist das Weltliche auch vorhanden als Daseyn, und ist das unmittelbar natürliche Weltliche; so wird die Kirche in ihr selbst das unmittelbar natürliche Princip an ihr haben. Alle Leidenschaften, Herrschsucht, Habsucht, Betrug, Gewaltthätigkeit, Raub, Mord, Neid, Haß, alle diese Laster der Rohheit wird sie an sich haben; und sie gehören ebenso zu dem Regiment. Diese Herrschaft ist also schon, wie sie Herrschaft des Geistigen seyn soll, eine Herrschaft der Leidenschaft; so hat die Kirche meistentheils Unrecht nach dem Princip der Weltlichkeit, der Leidenschaft, aber sie hat Recht nach der geistigen Seite.

Was diesem geistlich-weltlichen Reiche gegenübersteht, ist

das weltliche Reich für ſich, Kaiſer gegen Pabſt und Kirche. Das weltliche Reich ſoll dem geiſtigen Reiche, was weltlich geworden iſt, unterworfen ſeyn; der Kaiſer wird ſo advocatus ecclesiae, Kirchenvogt. Das Weltliche ſtellt ſich einer Seits für ſich, iſt aber mit dem Anderen in Vereinigung, ſo daß es das Geiſtliche als herrſchend anerkennt. In dieſem Gegenſatz muß ein Kampf entſtehen eben wegen des Weltlichen, was in der Kirche ſelbſt iſt, und ebenſo wegen des ſchlechten Weltlichen, des Gewaltthätigen, der Barbarei in dem weltlichen Regiment für ſich. Der Kampf aber muß zunächſt zum Nachtheil des Weltlichen geführt werden; denn ebenſo wie es ſich für ſich ſtellt, ſo anerkennt es auch das Andere, muß ſich dieſem, dem Geiſtigen und deſſen Leidenſchaften, mit Ehrfurcht unterwerfen. Die tapferſten, edelſten Kaiſer ſind in den Bann gethan von Päbſten, Kardinälen, Legaten, auch Erzbiſchöfen und Biſchöfen, und konnten nichts dagegen thun, konnten ſich nicht auf die äußerliche Macht verlaſſen; denn ſie war in ſich gebrochen, und ſo waren ſie immer die Beſiegten, mußten nachgeben.

Was nun zweitens die Sitte in den Individuen anbetrifft, ſo ſehen wir einer Seits das Geiſtige im Herzen, unendlich geltend in ihm, aber anderer Seits den Gegenſatz der Rohheit, Gewaltthätigkeit, unbändiger Begierden. Die Individuen fallen aus Einem Extrem in's andere, von dem Extrem der rohſten Unbändigkeit, Barbarei, Selbſtwillen in das der Entſagung von Allem, der Beſiegung aller Neigungen, Leidenſchaften u. ſ. f. Das größte Beiſpiel hiervon geben uns die Kreuzfahrer. Zu heiligen Zwecken ziehen ſie aus, auf dem Zuge aber verfallen ſie in alle Leidenſchaften, wobei die Anführer ihnen vorangehen; die Individuen laſſen ſich in Gewalt, Wildheit, Rohheit aus. Nachdem ſie den Zug auf das Kopfloſeſte, auf die unverſtändigſte Weiſe gemacht haben, kommen ſie vor Jeruſalem an, nachdem ſie Tauſende verloren haben; hier fallen Alle nieder auf die Knie, thun Buße und ſind zerknirſcht. Da begeiſtert

ſie die Tapferkeit, ſie erobern Jeruſalem, und verfallen wieder in dieſelbe Rohheit, Leidenſchaftlichkeit, baden ſich in Blut, ſind unendlich grauſam, thun dann wieder Buße, und kehren wieder zurück zu den kleinlichſten Leidenſchaften des Eigennutzes und Neides, und ruiniren den Beſitz, den ſie ſich erworben haben durch ihre Tapferkeit. Dieß iſt, weil das Princip nur als abſtraktes Princip in ihnen, im Inneren iſt, und die Wirklichkeit des Menſchen noch nicht geiſtig ausgebildet iſt. — Dieß iſt die Art und Weiſe des Gegenſatzes in der Wirklichkeit.

Was den Gegenſatz im Inhalt der Religion, im religiöſen Bewußtſeyn anbetrifft, ſo hat er viele Geſtalten; es iſt jedoch hier nur an das Innerſte zu erinnern. Einer Seits iſt die Idee von Gott, anderer Seits was von ihm gewußt, erkannt wird, daß er die Dreieinigkeit iſt; das Andere iſt der Kultus, d. h. der Proceß der Individuen, ſich dem Geiſt, dem Gott angemeſſen zu machen, die Gewißheit davon zu haben, in das Reich Gottes einzugehen. Eine fertige Kirche iſt eine Wirklichkeit des Reichs Gottes auf Erden: ſo daß dieſes für jeden Menſchen Gegenwart hat, jeder darin lebt und leben ſoll. In dieſe Anſtalt fällt die Verſöhnung eines jeden Individui; dadurch wird es Bürger dieſes Reichs, und erhält Antheil am Genuß dieſer Gewißheit. Dieſe Verſöhnung iſt nun aber daran geknüpft, daß in Chriſto die Einheit der göttlichen und menſchlichen Natur angeſchaut wird, — wie der Geiſt Gottes im Menſchen ſeyn ſoll. Dieſer Chriſtus darf alſo nicht ſeyn als ein geweſener, und das Leben der Verſöhnung nicht als eine Erinnerung an den Vergangenen; ſondern wie die Frommen im Himmel Chriſtum ſchauen, ſo ſoll auch auf Erden Chriſtus ein Gegenſtand ſeyn, der ebenſo geſchaut werden kann. Sodann ſoll dieſer Proceß vorhanden ſeyn, daß das Individuum mit dieſem ihm Gegenſtändlichen vereint, dieſes mit ihm identiſch wird. Das Vermittelnde im Kultus iſt vorhanden, es wird vollbracht, am Individuum vollbracht in dem höchſten Punkt, der die Meſſe

heißt; da ist das Verhältniß zum Vermittelnden als zum Objektiven, dieß soll genossen werden von dem Individuum, daß es dessen theilhaftig wird. Und dieß Objektive ist es, was als Hostie und als Genuß derselben in der Messe immer noch vorhanden ist. Diese Hostie gilt einer Seits, als Hostie, als gegenständlich, für das Göttliche: anderer Seits ist sie der Gestalt nach ein ungeistiges, äußerliches Ding. Das ist aber der tiefste Punkt der Aeußerlichkeit in der Kirche; denn vor dem Dinge in dieser vollkommenen Aeußerlichkeit muß das Knie gebeugt werden, nicht sofern es Gegenstand des Genusses ist.

Luther hat diese Weise verändert; er hat den mystischen Punkt beibehalten in dem, was das Abendmahl genannt wird, daß das Subjekt in sich empfängt das Göttliche, — aber daß es nur insofern göttlich ist, als es genossen wird im Glauben, insofern es im Glauben und im Genuß aufhört, ein äußerliches Ding zu seyn. Dieser Glauben und Genuß ist erst die subjektive Geistigkeit; und sofern es in dieser ist, ist es geistig, nicht indeß es ein äußerliches Ding bleibt. In der Kirche des Mittelalters, in der katholischen Kirche überhaupt ist die Hostie auch verehrt als äußerliches Ding: so daß, wenn eine Maus eine Hostie frißt, sie und ihre Excremente zu verehren sind; da hat denn das Göttliche vollkommen die Gestalt der Aeußerlichkeit. Dieß ist der Mittelpunkt des ungeheuren Gegensatzes, der einer Seits aufgelöst ist, anderer Seits im vollkommenen Widerspruche bleibt: so daß die Hostie noch als bloß äußerliches Ding festgehalten, und doch dieß Hohe, Absolute seyn soll.

Mit dieser Aeußerlichkeit ist verbunden die andere Seite, das Bewußtseyn über dieß Verhältniß; da ist denn das Bewußtseyn des Geistigen, dessen, was die Wahrheit ist, im Besitz einer Priesterschaft. So als Ding ist es natürlich auch im Besitz eines Anderen, von welchem es, da es ein Ausgezeichnetes ist, diese Auszeichnung zu erhalten hat, von dem es geweiht werden muß, — auch nur eine äußerliche Handlung von Individuen.

Dem Dinge diese Auszeichnung zu geben, das ist im Besitze der Kirche; von ihr empfangen es die Laien. — Ferner sind die Individuen im Reiche Gottes; diese Geschichte Christi, daß Gott sich als Mensch erweist, sich aufopfert, und durch diese Aufopferung sich zur Rechten Gottes erhebt, ist immer im Meßopfer vorhanden.

Außerdem ist aber noch das Verhalten des Subjekts in ihm selbst, daß es der Kirche angehöre und ein wahrhaftes Mitglied derselben sey. Auch nach der Aufnahme in die Kirche muß diese Theilhaftigkeit der Individuen an derselben hervorgebracht werden. Zu dieser Reinigung von Sünden gehört aber: 1) zu wissen überhaupt, was Böses, die Sünde ist; 2) daß das Individuum das Gute und Religiöse wolle; 3) daß der Mensch aus natürlicher Sündhaftigkeit fehle. Und doch muß das Innere, das Gewissen rechter Art seyn. Die begangenen Fehler müssen also aufgehoben und ungeschehen gemacht: der Mensch muß immer gereinigt, gleichsam von Neuem getauft und von Neuem aufgenommen werden; das ihn ausschließende Negative muß immer von Neuem weggenommen werden. Gegen diese Sündhaftigkeit sind nun positive Gebote, Gesetze: d. h. so daß nicht aus der Natur des Geistes gewußt werden kann, was gut und böse ist. So ist das göttliche Gesetz ein Aeußerliches, was daher in Jemandes Besitz seyn muß; und die Priesterschaft ist geschieden von den Anderen, so daß sie den ausschließenden Besitz hat, es zu wissen: sowohl die Bestimmungen der Lehre, als auch die Gnadenmittel, d. h. die Art und Weise, wie das Individuum im Kultus religiös ist, und zur Gewißheit seiner selbst kommt, daß es des Göttlichen theilhaftig sey. Ebenso wie in Beziehung auf den Kultus die Kirche im Besitz ist: so ist sie auch im Besitz der moralischen Würdigung der Handlungen der Individuen, im Besitz des Gewissens; so daß das Innerste des Menschen, die Zurechnungsfähigkeit, in fremde Hände, an eine andere Person übergeht, und das Subjekt bis in das Innerste selbstlos ist.

Sie weiß auch, was das Individuum thun soll. Die Fehler desselben müssen gewußt werden, und ein Anderer, die Kirche, weiß sie; die Sünde muß abgethan werden, und auch dieß geschieht auf eine äußerliche Weise, durch Abkaufen, Abfasten, Abprügeln, Abmarschiren, Pilgrimschaft u. s. w. — Das ist nun ein Verhältniß der Selbstlosigkeit, Ungeistigkeit und Geistlosigkeit des Wissens und Wollens in den höchsten Dingen sowohl, wie in den trivialsten Handlungen. Dieses Wissen ist innerhalb der Kirche, und das Austheilen der Gnadenmittel kommt ihr derselben als äußerlicher Besitz zu.

Dieß sind die Hauptverhältnisse der Aeußerlichkeit in der Religion selbst, wovon denn alle weiteren Bestimmungen abhängen. Damit ist uns nun auch jetzt das Verhältniß in der Philosophie näher bestimmt. Aber in den barbarischen Völkern konnte das Christenthum nur diese Form des Aeußerlichseyns haben. Dieß gehört der Geschichte an. Denn der Stumpfheit und der fürchterlichen Wildheit derselben mußte die Knechtschaft entgegengesetzt, und durch diesen Dienst die Erziehung vollbracht werden. Unter solchem Joche dient die Menschheit, solche grause Zucht mußte sie durchmachen, um die germanischen Nationen zum Geist zu erheben. Aber dieser grause Dienst hat ein Ende, ein Ziel; er ist unendlicher Quell und Elasticität, die Freiheit des Geistes der Preis. Die Indier haben eben solchen Dienst, aber sie sind unrettbar verloren, an Natur gebunden, mit der Natur identisch, aber in sich gegen die Natur. — Das Wissen also ist innerhalb der Kirche eingeschränkt; aber auch bei diesem Wissen selbst liegt eine positive Autorität fest zum Grunde, und sie ist ein Hauptzug dieser Philosophie, deren erste Bestimmung mithin die der Unfreiheit ist.

Die scholastische Philosophie ist eigentlich ein sehr unbestimmter Name, der mehr eine allgemeine Manier als Ein System, wenn von einem philosophischen System die Rede seyn könnte, bezeichnet; sie ist als Scholastik nicht eine fixe Lehre,

wie z. B. platoniſche oder ſkeptiſche Philoſophie. Es iſt ein Name, der die philoſophiſchen Beſtrebungen des Chriſtenthums faſt innerhalb eines Jahrtauſends begreift. Allein ſie iſt in der That innerhalb Eines Begriffs beſchloſſen, den wir näher betrachten wollen.

Das Studium der ſcholaſtiſchen Philoſophie iſt ſchwierig ſchon wegen der Sprache. Die Ausdrücke der Scholaſtiker ſind allerdings barbariſches Latein; aber dieß iſt nicht die Schuld der Scholaſtiker, ſondern Schuld der lateiniſchen Bildung. Das liegt an der Sprache; ſie iſt unangemeſſenes Inſtrument für ſolche philoſophiſche Kategorien, indem die Beſtimmungen der neuen Geiſtesbildung nicht durch die lateiniſche Sprache auszudrücken waren. Man muß der Sprache Gewalt anthun; das ſchöne Latein des Cicero kann ſich nicht in tiefe Spekulation einlaſſen. Es iſt nun keinem Menſchen zuzumuthen, daß er dieſe Philoſophie des Mittelalters aus Autopſie kenne, da ſie ebenſo umfaſſend, als dürftig, ſchrecklich geſchrieben und voluminös iſt. — Wir haben noch viele Werke von den großen Scholaſtikern überhaupt, ſie ſind ſehr weitſchichtig; es iſt keine geringe Aufgabe, ſie zu ſtudiren: und ſie ſind je ſpäter, deſto formeller. Sie ſchrieben nicht nur Kompendien; wie denn die Schriften des Albertus Magnus 21 Folianten, die des Duns Scotus 12, die des Thomas von Aquino 18 Folianten ausmachen. Man findet Auszüge in verſchiedenen Werken. — Die Haupt-Quellen ſind: 1) Lambertus Danaeus, Einleitung (in prolegomenis) zum Commentarius in librum primum sententiarum (Petri Lombardi), Genevae 1580, iſt beſte Quelle im Auszuge; 2) Launoy: De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna; 3) Kramer: Fortſetzung von Boſſuet's Weltgeſchichte, in den zwei letzten Bänden; 4) Thomas Aquinas: Summa. — In Tiedemann's Geſchichte der Philoſophie findet man auch Auszüge aus den Scholaſtikern, ebenſo bei Tennemann; Rixner zieht auch Vieles zweckmäßig aus.

Wir beschränken uns auf die allgemeinen Gesichtspunkte. Der Name kommt daher, daß, von Karl's des Großen Zeiten, nur an zwei Orten, an den großen Schulen bei großen Kathedral-Kirchen und Klöstern, der Aufseher (ein Geistlicher, Domherr), der über die informatores die Aufsicht hatte, scholasticus hieß (im vierten und fünften Jahrhundert hieß ein Lehrer auch Schüler); er hielt auch wohl selbst in der wichtigsten Wissenschaft, über Theologie, Vorlesungen. In den Klöstern unterrichtete der geschickteste die Mönche. Von diesen ist eigentlich nicht die Rede; aber der Name blieb, obgleich scholastische Philosophie etwas Anderes war. Von ihnen blieb der Name allein denen, welche die Theologie wissenschaftlich und in einem Systeme vortrugen.

In theologischer Form kann man sagen, das Mittelalter ist im Allgemeinen die Herrschaft des Sohnes, nicht des Geistes (denn der Geist ist im Besitz der Priesterschaft). Denn der Sohn ist das vom Vater sich Unterscheidende, und aufgefaßt als im Unterschiede bleibend, an sich der Vater, an sich die Idee; aber der Geist ist erst die Liebe, die Einheit Beider, der Sohn als Liebe ist der Geist. Halten wir uns ungehörig einen Augenblick auf bei dem Unterschiede, ohne die Identität zugleich zu setzen, so ist der Sohn das Andere; und so finden wir das Mittelalter bestimmt. Der Charakter der Philosophie im Mittelalter ist ein Denken, ein Begreifen, ein Philosophiren mit einer Voraussetzung; es ist nicht die denkende Idee in ihrer Freiheit, sondern mit der Form einer Aeußerlichkeit oder Voraussetzung behaftet. Es ist so hier derselbe Charakter, wie im Allgemeinen des Zustandes, und darum habe ich vorher an den konkreten Charakter erinnert: es ist in einer Zeit immer eine Bestimmung, die darin vorhanden ist. Die Philosophie des Mittelalters enthält also das christliche Princip, das die höchste Aufforderung zum Denken ist, weil die Ideen darin durchaus spekulativ sind. Eine Seite darin ist, daß die Idee mit dem

Herzen aufgefaßt wird: Herz nennen wir den einzelnen Menſchen. Und die Identität des unmittelbar Einzelnen mit der Idee liegt darin, daß der Sohn, der Vermittler gewußt wird als dieſer Menſch; dieß iſt die Identität des Geiſtes mit Gott für das Herz, als ſolches. Aber dieſer Zuſammenhang ſelbſt, da er zugleich ein Zuſammenhang iſt mit Gott in Gott, iſt deswegen unmittelbar myſtiſch, ſpekulativ; ſo liegt darin die Aufforderung zum Denken, welcher erſt die Kirchenväter und dann die Scholaſtiker genügt haben.

Die ſcholaſtiſche Philoſophie iſt ſo weſentlich Theologie, und dieſe Theologie unmittelbar Philoſophie. Der ſonſtige Inhalt der Theologie iſt nur der, welcher in der Vorſtellung, Religion iſt: das Wiſſen vom Lehrbegriff, wie ihn jeder Chriſt, Bauer u. ſ. f. inne haben muß, als Wiſſenſchaft. Das Andere, wodurch ſie Wiſſenſchaft ſeyn ſoll, iſt der äußere geſchichtliche Inhalt, das Kritiſche — daß es ſo und ſo viel codices vom neuen Teſtamente giebt, ob ſie auf Pergamen, oder Baumwolle, oder Papier, ob mit Uncial-Buchſtaben geſchrieben, aus welchem Jahrhundert ſie ſeyen —, die Zeitvorſtellungen der Juden, die Geſchichte der Päbſte, Koncilien (wie es zugegangen bei den Kirchenverſammlungen), der Biſchöfe, Kirchenväter. Aber alle dieſe Notizen gehören nicht zur Natur Gottes und zum Verhältniß derſelben zum Menſchen. Der weſentliche, einzige Gegenſtand der Theologie, als Lehre von Gott, iſt die Natur Gottes; und dieſer Inhalt iſt ſeiner Natur nach weſentlich ſpekulativ, ſolche Theologen können daher nur Philoſophen ſeyn. Wiſſenſchaft über Gott iſt allein Philoſophie. Philoſophie und Theologie haben hier als Eins gegolten, und ihr Unterſchied macht eben den Uebergang in die moderne Zeit aus, als man nämlich meinte, daß für die denkende Vernunft Etwas wahr ſeyn könne, was es nicht ſey für die Theologie. Im Mittelalter ſelbſt liegt dagegen zum Grunde, daß es nur Eine Wahrheit ſey.

Wir haben nun näher von der Art und Weise der Scholastiker zu sprechen. In diesem scholastischen Treiben treibt das Denken sein Geschäft ganz abgesondert von aller Rücksicht auf Wirklichkeit, von aller Erfahrung; es ist nicht mehr davon die Rede, die Wirklichkeit aufzunehmen, und sie durch den Gedanken zu bestimmen. Wenn der Begriff früher in Aristoteles auch durchdrang, so war: α) der Begriff nicht als Nothwendigkeit des Inhalts, nicht das Fortführen, sondern in der Reihe seiner Erscheinungen nacheinander aufgenommen (Vermischung der wahrgenommenen Wirklichkeit und des Gedankens); und β) noch mehr der größte Theil des Inhalts nicht von Begriffen durchdrungen, sondern oberflächlich in die Form des Gedankens aufgenommen, besonders bei Stoikern und Epikureern. Von diesem Bemühen abstrahirt die scholastische Philosophie überhaupt; sie läßt die Wirklichkeit ganz neben sich liegen als das Verachtete, sie hatte kein Interesse für sie. Denn die Vernunft fand sich ihre Verwirklichung, Daseyn in einer anderen Welt, nicht in dieser Welt; und der ganze Fortgang der Kultur geht darauf, den Glauben an diese Welt wieder herzustellen. Alles Wissen und Thun, was sich auf das Interesse an dieser Welt bezieht, war daher im Ganzen verbannt. Kenntnisse, die dem Interesse zu sehen und zu hören u. s. f. angehören, das ruhige Betrachten und Beschäftigen mit der gemeinen Wirklichkeit fand da keinen Platz: ebenso nicht die Wissenschaften, die eine bestimmte Sphäre der Wirklichkeit nach ihrer Weise erkennen, und das Material für die reale Philosophie ausmachen: noch die Künste, welche der Idee ein sinnliches Daseyn geben; ebenso nicht in den gesellschaftlichen Verhältnissen galt das Recht, das Anerkanntseyn des wirklichen Menschen, sondern anderswo als hier. In dieser Abwesenheit der Vernünftigkeit des Wirklichen, oder der Vernünftigkeit, die ihre Realität, Wirklichkeit an dem Daseyn hat, bestand die Barbarei selbst des Denkens, sich in einer anderen Welt zu halten, und den Begriff der Vernunft

nicht zu haben, — den Begriff, daß die Gewißheit ſeiner ſelbſt alle Wahrheit iſt.

Der abgeſonderte Gedanke nun hat einen Inhalt; die intelligible Welt iſt eine für ſich beſtehende Wirklichkeit, an ſie wendet ſich der Gedanke. Sein Verhalten iſt hier mit demjenigen zu vergleichen, wenn der Verſtand ſich an die ſinnliche und wahrgenommene Welt wendet, ſie als die Subſtanz zum Grunde legt, und darüber raiſonnirt: nicht eine ſelbſtſtändige Bewegung iſt, ſondern zum Subjekte, zum ſelbſtſtändigen Weſen einen feſten Gegenſtand hat: nicht eigentliche Philoſophie iſt, alſo nicht das Weſen durchdringt und es ausſpricht, ſondern nur Prädikate von ihm findet. So hat die ſcholaſtiſche Philoſophie die intelligible Welt der chriſtlichen Religion zum Subjekte, Gott und alle daran geknüpften Begebenheiten deſſelben; dieſer iſt der ſelbſtſtändige Gegenſtand, zu dem der Gedanke nur Prädikate findet: Daß Gott unveränderlich, ob die Materie ewig, der Menſch frei u. ſ. w., — wie über das Erſcheinende und Wahrgenommene der Verſtand ſich hin und her treibt. — Hier war nun die ſcholaſtiſche Philoſophie der endloſen Beweglichkeit der beſtimmten Begriffe Preis gegeben; Möglichkeit Wirklichkeit, Freiheit Nothwendigkeit, Beſchaffenheit und Subſtanz u. ſ. f., dieſe Kategorien ſind eben von dieſer Natur, nichts Feſtes, ſondern reine Bewegungen zu ſeyn. Irgend etwas beſtimmt als Mögliches wandelt ſich ebenſo in das Entgegengeſetzte um, und muß aufgegeben werden; und die Beſtimmung läßt ſich nur durch eine neue Unterſcheidung retten: von einer Seite aufgegeben, von einer anderen feſtgehalten. Die Scholaſtiker ſind berüchtigt wegen ihres endloſen Diſtinguirens.

Zum Behufe dieſer Beſtimmungen durch den abſtrakten Begriff war denn eben die ariſtoteliſche Philoſophie herrſchend, aber nicht in ihrem ganzen Umfange, ſondern das ariſtoteliſche Organon, ſeine Logik, d. h. ebenſo ſehr nach ſeinen Denkgeſetzen, als nach den metaphyſiſchen Begriffen, den Kategorien. Dieſe

aristotelischen Werke sind allein viele Jahrhunderte bekannt gewesen, und gebraucht worden; seine metaphysische Physik ist erst später den Abendländern durch lateinische Uebersetzungen aus dem Arabischen bekannt worden viele Jahrhunderte, bis der griechische Text bekannt worden, überhaupt griechische Literatur ebenso sich wieder verbreitet hat. Es waren dürftige Traditionen von den Römern, — die Kultur der Welt gleichsam abgebrochen. Diese abstrakten Begriffe in ihrer Bestimmtheit machten den Verstand der scholastischen Philosophie aus, der nicht über sich hinaus zur Freiheit kommen und die Freiheit der Vernunft nicht zu erfassen vermochte.

Das Philosophiren bestand also in einem schulgerechten syllogistischen Raisonniren. Wie die Sophisten Griechenlands zum Behufe der Wirklichkeit sich in den abstrakten Begriffen herumtrieben, so die Scholastiker zum Behufe ihrer intellektuellen Welt. Jenen galt das Seyn, das sie Theils gegen die Negativität des Begriffs retteten, Theils eben damit es durch ihn rechtfertigten. Ebenso war der Scholastiker vorzügliches Treiben, die Grundlage, die christliche Intellektual-Welt, gegen die Verwirrung des Begriffs zu retten, und sie durch ihn ihm gemäß zu erweisen. Die allgemeine Form der scholastischen Philosophie besteht also darin, daß ein Satz aufgestellt, die Einwände gegen ihn vorgebracht und diese widerlegt wurden durch Gegensyllogismen und Unterscheidungen. Die Philosophie war deswegen nicht von der Theologie geschieden, wie sie es an sich nicht ist, indem eben die Philosophie das Wissen vom absoluten Wesen, d. h. Theologie ist. Aber jener Theologie war die christliche absolute Welt ein als eine Wirklichkeit geltendes System, wie für die griechischen Sophisten die gemeine Wirklichkeit. Der eigentlichen Philosophie blieben also vornehmlich nur die Gesetze des Denkens und die Abstraktionen übrig.

Wie diese christliche Welt zum Grunde gelegt wurde, dieß geht häufig bis in's höchst Lächerliche, z. B. in dem Streite der

Nominaliſten gegen die Realiſten. Wenn jene behaupten, daß das Allgemeine nur ein Name ſey, ſo werden dagegen ungefähr ſolche Gründe beigebracht. Abälard wirft dem Roscelin vor, er behaupte, kein Ding habe Theile, nur die Wörter, welche die Dinge bezeichnen, ſeyen theilbar. Abälard folgerte, daß nach Roscelin Chriſtus nicht einen wirklichen Theil des gebratenen Fiſches, ſondern nur einen Theil des Worts (gebratener Fiſch) — ich weiß nicht wo — verzehrt habe (es wäre nicht in Wahrheit ein Theil); welche Auslegung doch ungereimt und höchſt frevelhaft ſeyn würde. *) Wir raiſonniren aus dem geſunden Menſchenverſtande nicht viel beſſer. Aber ihre Theologie iſt dabei nicht allein ſo vorzuſtellen, daß ſie nur, wie bei uns, auf geſchichtliche Weiſe Lehren von Gott u. ſ. w. enthalte, ſondern in der That die tiefſten Spekulationen des Ariſtoteles und der Neuplatoniker. Es war ihr Philoſophiren und vieles Vortreffliche nur einfacher und reiner bei Ariſtoteles; nur lag das Ganze jenſeits der Wirklichkeit, und vermiſcht mit der vorgeſtellten chriſtlichen Wirklichkeit.

Es iſt angegeben, daß das Philoſophiren, das Denken mit abſoluten Vorausſetzungen behaftet war; es war dieß die kirchliche Lehre, ſelbſt zwar ſpekulativ, aber doch in der Weiſe äußerlicher Gegenſtände. Das Denken erſcheint alſo nicht frei von ſich ausgehend, und in ſich ſich gründend, ſondern abhängig von einem gegebenen Inhalt, der ſpekulativ iſt, aber auch die Weiſe des unmittelbaren Daſeyns in ſich enthält. Die Folge von dieſer Beſtimmung iſt, daß das Denken mit dieſer Vorausſetzung ſich weſentlich als ſchließend benehmen wird; Schließen iſt die Weiſe des formell logiſchen Fortgangs. Von einer Beſtimmung wird zur anderen fortgegangen, und ſolche Beſtimmungen als beſondere ſind endliche überhaupt; die Beſtimmung verhält ſich da als äußerlich, nicht als ſich mit ſich zuſammenſchließend. Mit

*) Buhle: Lehrbuch d. Geſchichte d. Philoſoph. Theil V, S. 184; *Abälard. Epist. XXI; Tennemann, Band VIII, Abtheil.* 1, *S.* 162 — 163.

dieſer endlichen Form iſt auch unmittelbar endlicher Inhalt verbunden; es iſt endliche Form des Inhalts überhaupt. Das Denken iſt ebenſo nicht frei, ſondern die Selbſtloſigkeit macht in ſeinem Inhalte die weſentliche Beſtimmung aus. Wenn wir dieß konkreter ausdrücken, ſo können wir uns auf das Menſchliche berufen, und z. B. ſprechen von dem menſchlich konkreten Gemüth überhaupt, Menſchlichkeit. In dieſem Konkreten liegt, daß der Menſch als Denkendes und Fühlendes präſente Gegenwart hat, daß ſolcher konkrete Inhalt in ſeinen Gedanken Wurzel hat: dieß Konkrete macht den Stoff aus für ſein ſelbſtſtändiges Bewußtſeyn. Das formelle Denken orientirt ſich daran; die Verirrungen des abſtrakten Reflektirens haben an ſolchem Bewußtſeyn ein Ziel, welches ihnen eine Grenze ſetzt, und die Verirrungen zurückführt auf menſchlich Konkretes. Solchen Inhalt entbehrt nun die Weiſe des Philoſophirens in dieſer Zeit. Einer Seits iſt die kirchliche Lehre, und anderer Seits iſt der weltliche Menſch durch den Gedanken aus dieſer Barbarei herausgearbeitet; und dieſe beſteht in dem Gegenſatz, wie er aufgezeigt iſt: ſie iſt um ſo fürchterlicher, je mehr dieſer Gegenſatz an dem Geiſte hat. Indem nun dieſer Gegenſatz überhaupt beſteht, indem der Menſch an ihm ſelbſt, an dem, was geſunder Menſchenverſtand heißt, in die Vernünftigkeit noch nicht hineingedrungen iſt, hat er zum Orientiren des formellen Denkens noch keinen konkreten Inhalt; was er auch über ſolchen Inhalt reflektirt, hängt dann haltungslos an den formellen Beſtimmungen des formellen Denkens, des Schließens. Was etwa von Beſtimmungen über natürliche Verhältniſſe, Geſetze der Natur u. ſ. f. vorkommt, hat an den Erfahrungen noch nicht ſeinen Widerhalt, iſt noch nicht beſtimmt vom geſunden Menſchenverſtand. Der Inhalt iſt auch in dieſer Rückſicht ein Geiſtloſes; und dieſe geiſtloſen Verhältniſſe werden umgekehrt, inſofern es zu Beſtimmungen des Höheren, Geiſtigen fortgehen ſoll, — ſie werden in das Geiſtige hinübergetragen.

Wir ſtehen hier im Chriſtenthum. Vom Chriſtenthum aus hat ſich die Philoſophie wiederherzuſtellen. Im Heidenthum war die Wurzel des Erkennens die äußere und ſubjektive Natur: das Selbſt, dann dieſes als ſelbſtloſes Denken. Die Natur hat poſitive, affirmative Bedeutung gehabt: ebenſo das innere, natürliche Selbſt des Menſchen: ebenſo das Denken; alles dieſes war daher gut. Die Wurzel der Wahrheit im Chriſtenthum hat ganz anderen Sinn; es war nicht nur Wahrheit gegen die Götter, ſondern auch gegen die Philoſophie, gegen die Natur, gegen das unmittelbare Bewußtſeyn des Menſchen. Die Natur iſt da nicht mehr gut, nur ein Negatives; das Selbſtbewußtſeyn, Denken des Menſchen, ſein reines Selbſt, alles dieſes erhält eine negative Stellung in dem Chriſtenthum. Das Selbſt ſoll aufgehoben werden, es iſt unmittelbare Gewißheit; die Natur hat keine Gültigkeit, Intereſſe. Himmel, Sonne, die Natur iſt Leichnam; es ſoll kein Intereſſe haben. Ebenſo ſoll das Selbſt ſich verſenken, auch in ein anderes Selbſt, aber in ein jenſeitiges; nur darin ſoll das Selbſt ſeinen Werth haben. Dieſes andere Selbſt, worin das eigene Selbſt ſeine Freiheit haben ſoll, iſt zunächſt ebenſo ein dieſes Selbſt, nicht ein allgemeines. Es hat nicht die Form der Allgemeinheit; es iſt in Zeit und Raum beſtimmt, begrenzt: und hat zugleich die Bedeutung des Abſoluten, Anundfürſichſeyenden. Die eigene Selbſtiſchkeit iſt alſo einer Seits Preis gegeben; was das Selbſtbewußtſeyn dagegen gewinnt, iſt nicht ein Allgemeines, ein Denken, ſondern es wird in dieſes — aber jenſeitige — Selbſt verſenkt. Damit iſt die Idee der abſolute Inhalt, der höchſt konkrete Inhalt, in dem die ſchlechthin unendlichen Gegenſätze vereint ſind; er iſt die Macht, welche in ſich eint das dem Bewußtſeyn unendlich entfernt von einander zu liegen Scheinende, das Sterbliche und Abſolute. Dieſes Abſolute iſt ſelbſt erſt dieſes als dieſes Konkrete, als Einheit, nicht als Abſtraktion, als Einheit des Allgemeinen und Einzelnen; dieſes konkrete Bewußtſeyn iſt zunächſt die Wahrheit.

Der Eine Ausgangs-Punkt, Naturbetrachtung, iſt für das Erkennen nicht vorhanden. Sie giebt uns Geſetze; und gegen die einzelnen Exiſtenzen der Natur hat dieſes Allgemeine, die Geſetze, das abſolute Recht. Dieſe Einzelnheiten werden vereinigt, geſammelt, ihre Eſſenz wird herausgenommen; dieſes Intereſſe fehlt. Die Natur als Einzelnes, ebenſo ihre Geſetze, das Allgemeine hat nur die Bedeutung eines Negativen, das vielmehr dem Geiſtigen, und ſelbſt der geiſtigen Subjektivität Preis gegeben iſt; der Lauf der Natur iſt den Wundern aller Orten Preis gegeben, er wird unterbrochen. — Dann iſt auf die Seite geſtellt, daß ich als Selbſt dabei ſey. Bei dem Denken habe ich weſentlich affirmative Bedeutung, nicht als Dieſer, ſondern als denkendes Ich; der Inhalt der Wahrheit iſt aber jetzt ſchlechthin vereinzelt, ſo fällt das Denken des Ich weg.

Mit dieſem Aufgeben der natürlichen Nothwendigkeit iſt auch dieß verbunden, daß aller weitere Inhalt, alle jene Wahrheit, die das Allgemeine jener Natur iſt, eine gegebene, geoffenbarte iſt. Der Grund, warum der ſonſtige Inhalt auch wahr ſey, erſcheint als ein meinem Selbſt nicht Angehöriges, ſondern ſelbſtlos Empfangenes. Es gehört zwar Zeugniß des Geiſtes dazu, da iſt mein innerſtes Selbſt dabei. Aber das Zeugniß des Geiſtes iſt Eingehülltes überhaupt, das ſich in ſich nicht weiter entwickelt; den Inhalt erzeugt es ſich nicht aus ſich, ſondern empfängt ihn. Ferner: der Geiſt, der Zeugniß giebt, iſt ſelbſt wieder unterſchieden von mir als Individuum; mein zeugender Geiſt iſt ein Anderer, mir bleibt nur die leere Hülſe der Paſſivität übrig.

Innerhalb dieſes harten Standpunkts hatte die Philoſophie wieder hervorzugehen. Die erſte Verarbeitung dieſes Inhalts, das Hineinwirken des Allgemeinen, des Gedankens in dieſen Inhalt iſt die Arbeit der ſcholaſtiſchen Philoſophie. Den Schluß macht der Gegenſatz des Glaubens und der Vernunft; dieſe fühlte das Bedürfniß, ſich an die Natur zu machen, um unmittel-

bare Gewißheit zu erhalten, und im Allgemeinen dieselbe Befriedigung zu finden, anderer Seits im eigentlichen Denken, im specifischen Erzeugen aus sich.

Diese Bestimmungen sind hier der allgemeine Charakter des Philosophirens; wir wollen kurz, an das Nähere gehend, die Haupt-Momente herausheben.

Was wir zuerst von Philosophien finden im Mittelalter, im Beginn selbstständiger Staatenbildung, das sind noch dürftige Ueberbleibsel der römischen Welt, die nach ihrem Verfall in jeder Rücksicht herabgesunken war. So hat man im Abendlande fast weiter nichts gekannt als Porphyrius' Isagoge, Boethius' lateinische Kommentare über die logischen Schriften des Aristoteles, und Auszüge des Kassiodor daraus, höchst dürftige Kompendien, und auch dürftige, dem Augustin zugeschriebene Abhandlungen De dialectica, und De categoriis, letztere eine Paraphrase der aristotelischen Schrift über die Kategorien. *) Es waren die ersten Behelfe und Hülfsmittel; das Aeußerlichste und Formellste ist da angewendet.

Das Ganze hat ein einfarbiges Ansehen. Vergeblich hat man sich bisher bemüht, bestimmte Unterscheidungen und Stufen in die Herrschaft dieser Theologie vom achten, ja sechsten Jahrhundert bis beinahe in's sechszehnte zu bringen; diese beinahe tausendjährige Geschichte ist auf demselben Standpunkte, demselben Principe: Kirchliches Glauben und Formalismus, der nur das ewige Auflösen und Herumtreiben in sich selbst ist. Das Allgemeinerwerden der aristotelischen Schriften hat nur Gradunterschied, keinen wissenschaftlichen Fortschritt hervorgebracht. Es ist wohl Geschichte der Männer, aber eigentlich nicht der Wissenschaft; es sind fromme, edle, höchst ausgezeichnete Männer.

Man beginnt die scholastische Philosophie gewöhnlich mit Johann Scotus Erigena im neunten Jahrhundert (um

*) *Tennemann, Band VIII, Abtheil. 1, S. 49.*

860); es iſt nicht Duns Scotus. Sein Vaterland iſt nicht ganz beſtimmt; es iſt ungewiß, ob er aus Schottland oder aus Irland: Scotus deutet auf Schottland, Erigena auf Irland. Er war der erſte, mit dem nun eine wahrhafte Philoſophie beginnt, und vornehmlich nach Ideen der Neuplatoniker. Uebrigens waren hie und da einzelne Schriften des Ariſtoteles bekannt, — ſchon Johann Scotus; aber die Kenntniß des Griechiſchen war ſehr beſchränkt und ſelten. Er zeigt einige Kenntniß der griechiſchen, hebräiſchen und ſelbſt der arabiſchen Sprache; man weiß aber nicht, wie er dazu gekommen. Er überſetzte auch aus dem Griechiſchen in's Lateiniſche Schriften von Dionys dem Areopagiten, einem ſpäteren griechiſchen Philoſophen aus der alexandriniſchen Schule, der beſonders dem Proklus folgt: De coelesti hierarchia und andere, — nach Brucker*) nugae et deliria Platonica. Michael Balbus, Kaiſer von Konſtantinopel, hatte im Jahre 824 dem Kaiſer Ludwig dem Frommen dieſe Schriften zum Geſchenk gemacht; Karl der Kahle ließ ſie ſich von Scotus überſetzen, der ſich lange an ſeinem Hofe aufhielt. Dadurch wurde im Abendlande Etwas von alexandriniſcher Philoſophie bekannt. Der Pabſt zankte mit ihm, beklagte ſich; der Ueberſetzer erhielt vom Pabſt den Vorwurf, „er hätte es juxta morem ihm vorher ſchicken und approbiren laſſen ſollen.“ Nachher lebte Johannes Scotus in England, Vorſteher einer Akademie zu Oxford, von König Alfred geſtiftet. **)

Auch ſchrieb Scotus eigene Werke, die einige Tiefe und Scharfſinn haben: Ueber die Natur und deren verſchiedene Ordnungen (De naturae divisione) u. ſ. f. Dr. Hjort in Kopenhagen hat auch einen Auszug aus den Schriften des Erigena geliefert, 1823. Scotus Erigena geht philoſophiſch zu Werke, in der Weiſe der Neuplatoniker (nicht frei aus ſich) er-

*) Hist. crit. phil. T. III, p. 521.

**) *Brucker. l. l. p.* 614—617; *Bulaeus: Hist. Univers. Parisiensis, T. I, p.* 184.

zählend. In der Weiſe des Erzählens bei Plato, auch Ariſtoteles, freuen wir uns, einen neuen Begriff zu finden, — und in Vergleichung mit Philoſophie richtig und tief zu finden; hier hat man Alles ſchon fertig. Die Theologie wurde nicht auf Exegeſe und auctoritates patrum gebaut. Die Kirche verwarf aber auch vielfach ſeine Schriften. Es ſind dem Scotus auch von einer Lyoner Kirchenverſammlung Vorwürfe darüber gemacht: „Es ſind zu uns gekommen die Schriften eines geſchwätzigen Menſchen, der von der göttlichen Prädeſtination auf menſchliche Weiſe, oder, wie er ſelbſt ſagt, mit philoſophiſchen Argumenten disputirt, ohne ſich auf die heilige Schrift zu ſtützen, und die Autoritäten der Kirchenväter beizubringen; ſondern er vertheidigt dieß aus ſich, und hat es auf ſeine Geſetze geſtellt, — den göttlichen Schriften unterwerfe er ſich nicht.“ *) Die Trennung iſt erſt ſpäter. Dieß machte nun ſo den Anfang. Er gehört aber eigentlich nicht zu den Scholaſtikern.

B. Allgemeine geſchichtliche Geſichtspunkte.

Die nähere ſcholaſtiſche Philoſophie hält ſich vielmehr an die Lehre der Kirche; es wurde dabei das kirchliche Syſtem zu Grunde gelegt. „Die wahre Philoſophie iſt die wahre Religion, und die wahre Religion iſt die wahre Philoſophie,“ ſagte ſchon Scotus Erigena. **) Wir haben Glaubenslehre der chriſtlichen Kirche, ſie wurde früh feſtgeſetzt durch Kirchenkoncilien; der Glaube

*) Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 71—72 (*Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. I, p.* 182): Venerunt ad nos cujusdam vaniloqui et garruli hominis scripta, qui velut de praescientia et praedestinatione divina humanis et ut ipse gloriatur philosophicis argumentationibus disputans, . . . nulla scripturarum sive SS. Patrum auctoritate prolata, velut tuenda et sequenda sola sua praesumptione definire ausus est; . . . ut non divinis scripturis, non auctoritatibus paternis se submittant.

**) *De praedestinatione. Prooemium* (*Veterum auctorum, qui IX saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta, cura Gilb. Mauguin. Paris.* 1650. *T. I, p.* 103).

der evangelischen Kirche ist schon vor diesen Koncilien vorhanden gewesen, die katholische Kirche aber stützt sich auf Koncilien. — Hauptgedanken und Interessen des Denkens sind den Scholastikern eigen: α) der Streit zwischen Nominalismus und Realismus; β) die Beweise vom Daseyn Gottes, — eine ganz neue Erscheinung.

1. Bauen der Glaubenslehre auf metaphysische Gründe.

Näher war das Bemühen der Scholastiker erstens, die Glaubenslehre der christlichen Kirche auf metaphysische Gründe zu bauen. Hernach werden auch die gesammten Lehren der Kirche systematisch behandelt. Dann hatten sie Zweige, Modifikationen an dieser Lehre, die durch den Lehrbegriff nicht entschieden waren. Jene Gründe selbst und dann diese weiteren speciellen Seiten waren dem freien Raisonnement überlassene Gegenstände. Neuplatonische Philosophie lag zunächst den Theologen vor; man erkennt die Manier dieser Schule in den älteren und reineren Scholastikern. — Anselmus und Abälard haben sich unter den späteren berühmt gemacht.

a. Anselmus.

Unter den Männern, welche kirchliche Lehren auch durch den Gedanken erweisen wollten, ist Anselm angesehen. Anselmus, geboren zu Aosta in Piemont gegen 1034, ein sehr geehrter Mann, wurde 1060 Mönch zu Bec, und sogar 1093 zum Erzbischof von Kanterbury erhoben; er ist 1109 gestorben. *) Er hat die Lehre der Kirche auf philosophische Weise zu betrachten und zu beweisen gesucht; es wird sogar von ihm gesagt, daß er den Grund zur scholastischen Philosophie gelegt habe.

Er sagt in Ansehung des Verhältnisses des Glaubens zum

*) *Tennemann, Band VIII, Abth.* 1, *S.* 115, 117.

Denken Folgendes: „Der Chriſt muß durch den Glauben zur Vernunft fortgehen," vom Glauben anfangen, „nicht von der Vernunft aus zum Glauben kommen; noch weniger aber, wenn er nicht zu begreifen vermag, vom Glauben abgehen. Aber auch wenn er zum Erkennen durchzudringen vermag, ſo hat er ſeine Freude daran," daß er das erkennt, was er ſonſt nur glaubte; „wo nicht, ſo verehrt er," — ſo muß er bei der Lehre der Kirche bleiben. „Unſer Glaube iſt gegen die Gottloſen mit der Vernunft zu vertheidigen, nicht gegen die Chriſten; denn von dieſen wird vermuthet, daß ſie die durch die Taufe übernommene Verbindlichkeit halten werden. Jenen muß aufgezeigt werden, wie unvernünftig ſie gegen uns ſtreiten." *) Sehr merkwürdig iſt Folgendes, was das Ganze ſeines Sinnes enthält. In ſeinem Traktatus, Cur Deus homo, der reich an Spekulationen iſt, ſagt er: „Es ſcheint mir eine Nachläſſigkeit zu ſeyn, wenn wir im Glauben feſt ſind, und nicht ſuchen, das, was wir glauben, auch zu begreifen." **) Jetzt erklärt man dieß für Hochmuth; unmittelbares Wiſſen, Glauben hält man für höher als Erkennen. Anſelmus aber und die Scholaſtiker haben das Gegentheil ſich zum Zweck gemacht.

Anſelm kann ganz beſonders als der Grundleger der ſcholaſtiſchen Theologie von dieſer Seite angeſehen werden. Denn der Gedanke, durch ein einfaches Raiſonnement zu beweiſen, was geglaubt wurde — daß Gott iſt —, ließ ihm Tag und Nacht keine

*) Anselmi Epistol. XLI, l. 11 (Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 159—160): Fides nostra contra impios ratione defendenda est, non contra eos, qui se Christiani nominis honore gaudere fatentur. Ab his enim juste exigendum est, ut cautionem in baptismate factam inconcusse teneant: illis vero rationabiliter ostendendum est, quam irrationabiliter nos contemnant. Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere: aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur: cum vero nequit, cum capere non potest, veneratur.

**) Cur Deus homo, I, 2: Negligentia mihi videtur, si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere.

Ruhe. Anfänglich hielt er es für des Teufels Versuchung, wenn er die göttlichen Wahrheiten beweisen wollte durch die Vernunft, und war angst und bange davor. Endlich aber sey es ihm gelungen durch die Gnade Gottes, in seinem Proslogium. *).

Er ist besonders berühmt durch den sogenannten ontologischen Beweis vom Daseyn Gottes, den er aufgestellt hat, er hat sich lange damit gequält; sein Beweis ist bis auf die kantischen Zeiten, und (wer noch nicht bis zum Kantischen gekommen) noch bis auf die heutige Zeit unter der Reihe von Beweisen genannt worden. Er ist verschieden von dem, was wir bei den Alten finden und lesen: Gott, sagte man nämlich, der absolute Gedanke objektiv, Gott ist; denn weil die Dinge in der Welt zufällig sind, so ist das nicht das Wahre an und für sich, sondern dieß ist das Unendliche. Später dagegen bei Anselm, mit dem der entgegengesetzte Gang anfängt, tritt der Gegensatz von Gedanke selbst und Seyn auf, — dieß unendliche Extrem. Diese reine Abstraktion, die erst im Christenthume zum Bewußtseyn kam, diese Entzweiung als solche hat das Mittelalter festgestellt, und ist dabei stehen geblieben. Wie im Vorstellen, so tritt hier erst der Begriff und das Seyn in seinem Gegensatze auf; und es wurde die Verbindung desselben gesucht. Aus der aristotelischen Philosophie kannten sie den metaphysischen Satz wohl, daß die Möglichkeit nichts für sich ist, sondern schlechthin eins mit der Wirklichkeit. Und es ist merkwürdig, daß jetzt erst und nicht früher das Allgemeine und das Seyn in dieser Abstraktion entgegengesetzt, und so das höchste Gesetz zum Bewußtseyn gekommen ist; es ist die höchste Tiefe, den höchsten Gegensatz zum Bewußtseyn zu bringen. Dieser Beweis fließt aus dem Begriffe, — daß Gott das allgemeine Wesen der Wesen. Wenn nach einer Seite die Hauptfrage war, was ist Gott, und das Allge-

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 116; Eadmerus: De vita Anselmi (subjuncta operibus Anselmi editis a Gabr. Gerberon. 1721. Fol.) p. 6.*

meine als Prädikat desselben, des absolut Seyenden, erschien: so geht eben damit eine Umkehrung vor, daß das Seyn zum Prädikate wird, und die absolute Idee zuerst gesetzt ist als das Subjekt, aber des Denkens. Wenn so einmal das Seyn Gottes als das erste Vorausgesetzte aufgegeben und als ein Gedachtseyn gesetzt ist, so ist das Selbstbewußtseyn auf dem Wege, in sich zurückzukehren; dann fällt die Frage ein: Ist Gott?

Bekanntlich nahm der erste eigentlich metaphysische Beweis vom Daseyn Gottes die Wendung, daß Gott als die Idee des Wesens, das alle Realität in sich vereinigt, auch die Realität des Seyns in sich hat. Der Inhalt seines Raisonnements ist dieser; Anselm sagt: „Es ist etwas Anderes, daß eine Sache im Verstande sey, etwas Anderes, einzusehen, daß sie existirt. Auch ein Unwissender wird überzeugt seyn, daß etwas ist im Gedanken, über das nichts Größeres gedacht werden kann," — daß der Verstand in sich habe eine Vorstellung, die die höchste ist. „Dasjenige, über welches nichts Größeres gedacht werden kann, kann nicht allein im Verstande seyn. Denn wenn es nur als Gedachtes genommen wird," ist es nicht das Höchste; „es kann also auch genommen werden, daß es sey: das ist größer," als das nur Gedachte. „Wäre das, worüber nichts Größeres gedacht werden kann, bloß im Verstande: so wäre das, worüber nichts Größeres gedacht werden könne, Etwas, worüber etwas Größeres gedacht werden kann. Das, über welches nichts Größeres gedacht werden kann, ist sowohl im Verstande als in der Sache;" *) die höchste Vorstellung kann nicht allein im Ver-

*) Proslogium, c. 2: Aliud est, rem esse in intellectu; aliud, intelligere rem esse. — Convincitur ergo etiam insipiens, esse vel in intellectu aliquid, quo nihil majus cogitari potest; quia hoc, cum audit, intelligit: et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id, quo majus cogitari nequit, non potest esse in intellectu solo. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re: quod majus est. Si ergo id, quo majus cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum, quo majus cogitari non potest, est quo majus cogitari potest. Sed certe

stande seyn, es muß dazu gehören, daß sie existire. Das ist ganz richtig; nur ist der Uebergang nicht gezeigt, daß der subjektive Verstand sich selbst aufhebt. So erhellt, daß Seyn oberflächlicher Weise unter das Allgemeine der Realität subsumirt ist, daß insofern das Seyn nicht in den Gegensatz mit dem Begriffe tritt. Eben dieß ist das Interesse, — oder die Frage. Indem Realität oder Vollkommenes gesagt wird, so daß es noch nicht seyend gesetzt ist: so ist es ein Gedachtes, und dem Seyn vielmehr entgegengesetzt, als daß dieß unter es subsumirt wäre.

Diese Argumentation hat bis auf Kant gegolten; wir haben das Bestreben, die Lehre der Kirche durch Vernunft zu erkennen. Dieser Punkt ist der Anfang der Philosophie, der ihr ganzes Interesse ausmacht. Der eine Gegensatz ist Seyn, der andere Denken; das ist das Absolute, das beide Gegensätze in sich enthält, — ein Begriff (nach Spinoza), der sein Seyn zugleich in sich schließt. Gegen Anselmus ist zu bemerken, daß die Weise des Verstandes, des scholastischen Raisonnirens darin vorhanden ist. „α) Es ist," sagt man, „der Gedanke eines Höchsten;" diese Bestimmung wird als das prius vorausgesetzt. β) Das Zweite ist, „es giebt zweierlei: ein Gedachtes, das ist, und ein Gedachtes, das nicht ist; dieses ist der Gegensatz. Der Gegenstand, der nur gedacht ist, nicht seyend, ist unvollkommener Inhalt; ebenso: Ein Inhalt, der nur ist, ohne gedacht zu werden, wäre ebenso unvollkommen." (Davon spricht man aber nicht; in der That, ist Gott nur Seyn, würde er nicht gewußt von sich selbst als Selbstbewußtseyn von sich selbst: so wäre er nicht Geist, ein Denken, das sich denkt.) „γ) Das Höchste muß also auch seyn." Das ist Gang des Verstandes (der Inhalt ist richtig, die Form mangelhaft): Das Höchste, die Voraussetzung, ist Maaßstab, an dem das Weitere gemessen werden soll; — die Bestim-

---

hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid, quo majus cogitari non valet, et in intellectu et in re.

mung, „ein Gedachtes, das nicht ist," wird darunter subsumirt als unter eine Regel, und ist dieser nicht angemessen.

Sein Beweis enthält den Mangel, daß er nach formell logischer Weise gemacht ist; er enthält näher dieses. Wir denken etwas, wir haben einen Gedanken: der Gedanke ist subjektiv einer Seits, aber der Inhalt des Gedankens ist das ganz Allgemeine; dieß ist nun zunächst als Gedanke, unterschieden davon ist das Seyn. Wenn wir so etwas denken, Gott denken (der Inhalt ist gleichgültig): so kann es der Fall seyn, daß der Inhalt nicht ist; für das Vollkommenste halten wir das, was der Gedanke ist und zugleich ist. Gott ist das Vollkommenste: wäre er unvollkommen, so hätte er nicht auch die Bestimmung des Seyns, und er wäre bloß Gedanke; also müssen wir ihm die Bestimmung des Seyns zuschreiben. Denken und Seyn ist entgegengesetzt, dieß ist ausgesprochen; und wir geben es zu, daß das das Wahrhafte ist, was nicht bloß Denken ist, sondern auch ist. Das Denken müssen wir aber hier nicht als bloß subjektiv nehmen; der Gedanke heißt hier der absolute, der reine Gedanke.

Das Formelle, das Logische, weshalb Kant ihn auch angegriffen und verworfen hat, welcher Verwerfung die ganze Welt hinten nachgelaufen ist, wird darin gelegt, daß die Voraussetzung die ist, daß die Einheit des Seyns und Denkens die vollkommenste sey. — Zum Begriffe, zum wahrhaften Beweise gehörte, daß der Fortgang nicht verständiger Weise geschähe, sondern daß aus der Natur des Denkens selbst gezeigt würde, daß es für sich genommen sich selbst negirt, und die Bestimmung des Seyns selbst darin liege, oder daß das Denken sich selbst zum Seyn bestimmt. Umgekehrt müßte ebenso am Seyn aufgezeigt werden, daß es seine eigene Dialektik ist, sich selbst aufzuheben, dann sich zu setzen als das Allgemeine, als der Gedanke. — Dieser eigentliche Inhalt, die Einheit des Seyns und Denkens, ist der wahrhafte Gehalt, den Anselm vor sich hatte, aber in Form des Verstandes vor sich hatte. Beide Gegensätze sind nur in einer

dritten Beſtimmung — dem Höchſten —, die inſofern als Regel außer ihnen iſt, identiſch und an ihm gemeſſen.

Da iſt nun ſchon zu jener Zeit ein Mönch geweſen, Gaunilo, der gegen dieſen Beweis des Anſelm einen liber pro insipiente geſchrieben hat; Anſelm richtete ſelbſt dagegen ſeinen liber apologeticus adversus insipientem. *) Dieſer Mönch kritiſirt dieſen Beweis, indem er daſſelbe aufzeigt, als heutiges Tags Kant, daß das Seyn und Denken verſchieden ſey; daß dem Denken iſt noch gar nicht geſetzt, daß es ſey. **) So ſagt Kant ***) z. B., wenn wir uns 100 Thaler denken, ſo ſchließt dieſe Vorſtellung noch nicht das Seyn in ſich; und das iſt richtig. Was nur vorgeſtellt iſt, iſt nicht, iſt aber auch kein wahrhafter Inhalt. Ein Gedachtes, deſſen Inhalt das Denken ſelbſt iſt, iſt eben dieß, ſich zum Seyn zu beſtimmen; was nicht iſt, iſt nur unwahre Vorſtellung. Davon iſt aber hier nicht die Rede, ſondern von dem reinen Denken; es iſt dieß auch gar keine Neuigkeit, daß ſie verſchieden ſind, — das wußte Anſelm ebenſo gut. — Gott iſt das Unendliche, wie Leib und Seele, Seyn und Gedanken, auf ewig verbunden ſind; dieß iſt die ſpekulative, wahrhafte Definition von Gott. Dem Beweiſe, den Kant kritiſirt, ſo wie es noch jetzt nach ſeiner Art gäng und gäbe iſt, fehlt nur die Einſicht in die Einheit des Denkens und Seyns beim Unendlichen.

Nur dieß muß der Anfang ſeyn. Andere Beweiſe, ſo der kosmologiſche, welcher von der Zufälligkeit der Welt auf ein abſolutes Weſen, Seyn, ſchließt, haben damit nicht die Idee des abſoluten Weſens als Geiſt erſchöpft, ſind ohne Bewußtſeyn, daß es ein Gedachtes. Der alte phyſikotheologiſche, den ſchon Sokrates hatte, aus der Schönheit, Anordnung, den organiſchen

*) Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 139; *Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p.* 665.

**) *Liber pro insipiente, c.* 5.

***) *Kritik d. reinen Vernunft, S.* 464 (6. *Aufl.*).

Zwecken, ſetzt zwar einen Verſtand, ein reicheres Denken des abſoluten Weſens, nicht nur das unbeſtimmte Seyn. Aber es iſt ebenſo bewußtlos, daß es die Idee. Und dann was für ein Verſtand iſt es? Ein anderer, unmittelbarer. Es iſt ebenſo Unordnung, — dieſer Geiſt iſt für ſich; und es muß Anderes begriffen werden, als dieſe erſcheinende Ordnung der Natur.

Davon aber nach dem Daſeyn Gottes zu fragen, ſein Seyn, ſeine gegenſtändliche Weiſe zu einem Prädikate zu machen, und zu wiſſen, daß Gott ſo Idee iſt, bis dahin, daß das abſolute Weſen Ich = Ich, das denkende Selbſtbewußtſeyn iſt, nicht als Prädikat, ſondern ſo, daß Ich, jeder der denkt, das Moment dieſes Selbſtbewußtſeyns iſt, iſt noch ein weiter Schritt. Hier, wo wir dieſe Form zuerſt auftreten ſehen, iſt das abſolute Weſen ſchlechthin für das Jenſeits des endlichen Bewußtſeyns zu nehmen; dieß iſt ſich das Nichtige, und hat ſein Selbſtgefühl noch nicht erfaßt. Es hat allerhand Gedanken über die Dinge, die Dingheit ſelbſt iſt ihm auch Begriff, Prädikat; aber es iſt damit noch nicht in ſich zurückgekehrt, weiß vom Weſen, nur nicht von ſich ſelbſt.

Auch Cur Deus homo hat er auf philoſophiſche Weiſe betrachtet.

Hiermit hatte Anſelm die nähere Grundlage zur ſcholaſtiſchen Theologie gelegt; *) ſchon vorher war daſſelbe, nur beſchränkter, für einzelne Dogmen, auch ſo bei Anſelm. Seine Schriften zeigen von Tiefſinn, Geiſt. Anſelm war es, der die Philoſophie der Scholaſtiker erregte, und mit der Philoſophie die Theologie verband; die Theologie des Mittelalters ſteht ſo viel höher, als die der neueren Zeit. Nie ſind Katholiken ſolche Barbaren geweſen, daß über die ewige Wahrheit nicht erkannt, ſie nicht philoſophiſch gefaßt werden ſollte. — Dieß iſt das Eine, was bei ihm herauszuheben iſt; das Andere iſt, daß jener höchſte Gegenſatz in ſeiner Einheit aufgefaßt iſt.

*) Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 121.

b. Abälard.

An Anſelm ſchließt ſich Peter Abälard an, bekannt durch ſeine Gelehrſamkeit, noch berühmter in der empfindſamen Welt durch ſeine Liebe zu Heloiſe und ſeine Schickſale; er lebte um 1100, von 1079 — 1142.*) Er iſt nach Anſelm zu großem Anſehen gelangt; er hat ebenſo philoſophirt über die Lehre der Kirche, beſonders die Dreieinigkeit auch ſo behandelt, auf philoſophiſche Weiſe zu beweiſen geſucht. Er lehrte zu Paris. Wie um jene Zeit Bologna für die Juriſten, ſo war Paris für die Theologen der Mittelpunkt der Wiſſenſchaften; es war der damalige Sitz der philoſophirenden Theologie. Abälard hat dort oft vor Schaaren von 1000 Zuhörern vorgetragen. Die theologiſche Wiſſenſchaft und das Philoſophiren darüber war in Frankreich, wie in Italiën die Jurisprudenz, ein Haupt-Moment, das, als für die Entwickelung Frankreichs höchſt bedeutend, bisher nur zu ſehr vernachläſſigt iſt.

Anſelmus und Abälard trugen vornehmlich dazu bei, die Philoſophie in die Theologie einzuführen. Dieſe Richtung wurde auf mancherlei Weiſe ſelbſt von Myſtikern fortgeſetzt.**) Es galt die Vorſtellung, daß Philoſophie und Religion ein und daſſelbe ſeyen; was ſie an und für ſich auch ſind. Man kam aber bald auf die Diſtinktion, „daß Manches in der Philoſophie wahr und in der Theologie falſch ſeyn könne;“ dieſes hat die Kirche geläugnet.***) 1270 erfolgte die Abſonderung der vier Fakultäten der Pariſer Univerſität. Dadurch wurde die

*) *Tiedemann: Geist d. spekul. Philos. Band IV, S. 277; Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 762.*

**) *S. Unten, S. 195 — 196.*

***) Tennemann (Band VIII, Abth. 2, S. 460 — 461) führt aus einem Reſkripte des Biſchof Stephan an: Dicunt enim, ea vera esse secundum philosophiam et non secundum fidem catholicam; quasi sint duae contrariae veritates, et quasi contra veritatem sacrae scripturae sit veritas in dictis gentilium damnatorum.

Philoſophie von der Theologie ausgeſchieden, doch ihr verboten, theologiſche Glaubensſätze dem Disputiren zu unterwerfen. *)

2. Methodiſche Darſtellung des kirchlichen Lehrbegriffs.

Das Weitere iſt die nähere beſtimmtere Form, die die ſcholaſtiſche Theologie bekommen hat. In einer zweiten Richtung der ſcholaſtiſchen Philoſophie entſtand jetzt das Hauptbemühen, den Lehrbegriff der chriſtlichen Kirche methodiſch zu machen, zugleich in Verbindung mit allen jenen metaphyſiſchen Gründen; und dieſe ſtellte man nebſt ihren Gegengründen bei allen Lehren gegeneinander auf, ſo daß die Theologie in einem wiſſenſchaftlichen Syſteme dargeſtellt worden iſt, — während früher der kirchliche Unterricht für die allgemeine Bildung der Geiſtlichen darauf beſchränkt war, daß man Glaubenslehren nach einander vortrug, und über jeden Satz aus Auguſtin namentlich und anderen Kirchenvätern Sentenzen, Stellen zuſammenſchrieb. — Die Männer, die dieß geleiſtet haben, waren:

a. Petrus Lombardus.

Petrus aus Novara in der Lombardei in der Mitte des 12. Jahrhunderts iſt Urheber dieſer Methode. Petrus Lombardus ſtellte ein Ganzes von ſcholaſtiſcher Theologie auf, welches mehrere Jahrhunderte eine Grundlage blieb. Er verfaßte ſo ſeine IV libri sententiarum, daher er auch den Namen Magister sententiarum erhielt; jeder ſcholaſtiſche Gelehrte hatte ſo damals ein Prädikat: Doctor acutus, invincibilis, sententiosus, angelicus u. ſ. f. Er iſt im Jahre 1164 geſtorben. **) Dieſe sententiae ſind viele Jahrhunderte lang die Grundlage des kirchlichen Lehrbegriffs geweſen. —

---

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S.* 457 — 458.

**) *Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p.* 764 — 767.

Auch Andere bedienten sich solcher Titel; Robert Pulleyn schrieb sententiarum libros VIII. *) —

Er sammelte die Hauptbestimmungen der kirchlichen Lehre aus Konzilien und Kirchenvätern, und fügte dann über besondere Umstände subtile Fragen hinzu, welche die Schule beschäftigten, und ein Gegenstand der Disputationen wurden. Er selbst beantwortete zwar diese Fragen, ließ aber dann noch Gegengründe folgen; die Antwort läßt die Sache bei Petrus oft problematisch, so daß die Fragen eigentlich nicht entschieden beantwortet wären. Die Gründe werden von beiden Seiten aufgezählt; die Kirchenväter widersprechen sich, und für die eine und die andere entgegengesetzte Seite sammelte man eine Menge Beweisstellen aus ihnen. So entstanden theses, dazu quaestiones, hierzu argumenta, dagegen positiones, und endlich dubia, — je nachdem man die Worte in diesem oder jenem Sinne nahm, dieser oder jener Autorität folgen will.

Es kam doch Methode herein. Diese Mitte des 12. Jahrhunderts macht die Epoche aus, wo die Scholastik als gelehrte (philosophische) Theologie allgemeiner wurde. Dieses Buch ist im ganzen Mittelalter von den doctores theologiae dogmaticae kommentirt worden, welche nun als die öffentlichen Bewahrer der kirchlichen Lehre galten. Die Geistlichkeit hatte Seelsorge. Jene Doktoren hatten überhaupt Autorität, hielten Synoden, kritisirten und verdammten diese oder jene Lehren, Bücher als ketzerisch u. s. f., — auf Synoden oder als Sorbonne, eine Gesellschaft solcher Doktoren an der Universität zu Paris. Man kann sie für Kirchenversammlungen, für eine Art von Vätern in Ansehung des christlichen Lehrbegriffs ansehen.

Besonders hielten sie gegen die Schriften von Mystikern, wie des Amalrich und seines Schülers David von Dinanto, die in ihrer Ansicht, dem Proklus ähnlich, auf die

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p.* 767 — 768.

Einheit zurückgingen. Amalrich, 1204 als Ketzer angeklagt, *) ſagte z. B.: „Gott iſt Alles, Gott und die Kreatur ſind nicht verſchieden; in Gott ſind alle Dinge, Gott iſt die Eine allgemeine Subſtanz.“ **) „David behauptete: Gott iſt die erſte Materie (ὕλη), und Alles iſt Eins der Materie nach und Gott eben dieſe Einheit. Er theilte alle Dinge in drei Klaſſen: Körper, Seelen, ewige immaterielle Subſtanzen oder Geiſter. Das untheilbare Princip der Seelen iſt der νοῦς, das der Geiſter Gott. Dieſe drei Principien ſind identiſch, und daher alle Dinge dem Weſen nach Eins.“ ***) Seine Bücher wurden verbrannt. †) — Der Andere, der hier berühmt iſt, war:

b. Thomas von Aquino.

So berühmt Petrus Lombardus war, ebenſo Thomas Aquinas: aus dem gräflichen Geſchlechte Aquino im Neapolitaniſchen auf dem väterlichen Schloſſe Roccaſicca 1224 geboren. Er trat in den Dominikaner-Orden, und ſtarb 1274 auf einer Reiſe zu einer Lyoner Kirchenverſammlung. Er war ein Schüler des Albertus Magnus, ſchrieb Kommentarien über Ariſtoteles und den Petrus Lombardus, und verfaßte auch ſelbſt eine summa theologiae (summa heißt Lehrbegriff), die ihm, wie ſeine übrigen Schriften, das größte Anſehn erwarb, — ein Hauptbuch in der ganzen ſcholaſtiſchen Theologie. Er beſaß eine ſehr ausgebreitete Kenntniß der Theologie und des Ariſtoteles; er hieß auch Doctor angelicus und communis, ein zweiter Auguſtin. ††)

Es finden ſich in dieſem Buche zwar logiſche Förmlichkei-

---

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 317.*

**) *Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 688.*

***) *Thomas Aquinas: in IV libros sentent. L. II, Dist. 17, Qu. 1, Art. 1; Alberti Magni: Summa Theol. P. I, Tract. IV, Qu. 20 (Oper. T. XVII, p. 76).*

†) *Tennemann, a. a. O. S. 325.*

††) *Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 550—553; Brucker. l. l. p. 802.*

ten, aber nicht dialektiſche Spitzfindigkeiten, ſondern gründliche metaphyſiſche (ſpekulative) Gedanken, über den ganzen Umfang der Theologie und Philoſophie. Er hat ebenſo Fragen, Antworten und Zweifel hinzugefügt, und den Punkt angegeben, von dem die Auflöſung abhängt. Das Hauptgeſchäft der ſcholaſtiſchen Theologie hat darin beſtanden, die summa des Thomas auszuführen; und ſo ſind auch viele Bücher über die sententiae des Petrus Lombardus geſchrieben worden. Die Hauptſache war, die Theologie philoſophiſch und weiter ſyſtematiſch zu machen; Petrus Lombardus und Thomas von Aquino ſind in dieſer Rückſicht die berühmteſten, und man hat ſie bei allen weiteren gelehrten Bearbeitungen lange zum Grunde gelegt.

Thomas war Realiſt. Zum Grunde liegen ariſtoteliſche Formen, z. B. die des Subſtantiellen (forma substantialis), ſeiner Entelechie (ἐνέργεια) analog. Ueber die Erkenntnißlehre ſagte er: Die materiellen Dinge beſtehen aus Form und Materie; die Seele hat die ſubſtantielle Form des Steines in ſich. *)

In Rückſicht der formellen Ausbildung der philoſophiſchen Theologie iſt ein Dritter berühmt:

c. Johannes Duns Scotus.

Duns Scotus, Doctor subtilis, ein Franciskaner, geboren zu Dunſton in der Grafſchaft Northumberland, hatte nach und nach an 30,000 Zuhörer. Im Jahre 1304 kam er nach Paris, und 1308 nach Köln, als Doktor der daſigen neuen Univerſität. Er wurde mit großer Feierlichkeit empfangen, ſtarb jedoch daſelbſt bald nach ſeiner Ankunft am Schlagfluß, ſoll lebendig begraben worden ſeyn. Er ſoll nur 34, nach Anderen 43, nach Anderen 63 Jahr alt geworden ſeyn; das Jahr ſeiner Geburt iſt nicht bekannt. **) Er ſchrieb Kommentarien über

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 554—561.*

**) *Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 825—828; Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. IV. p. 970.*

den Magister sententiarum (Petrus Lombardus), die ihm den Ruhm eines ſehr ſcharfſinnigen Denkers verſchafften: nach der Ordnung, daß er anfängt mit dem Beweiſe der Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung gegen das bloße Licht der Vernunft. *) Er fügte zu jeder Sentenz eine Menge distinctiones, quaestiones, problemata, solutiones, argumenta pro et contra. Wegen ſeines Scharfſinns hat man ihn auch den Deus inter philosophos genannt. Er erhielt ganz ungeheure Lobeserhebungen. Man ſagte von ihm: „Er hat die Philoſophie ſo ausgebildet, daß er ſelbſt deren Erfinder hätte ſeyn können, wenn er ſie nicht ſchon vorgefunden hätte; er wußte die Myſterien des Glaubens ſo, daß er ſie faſt nicht geglaubt hat: die Geheimniſſe der Vorſehung, als ob er ſie durchdrungen: die Eigenſchaften der Engel, als ob er ſelbſt ein Engel wäre; er ſchrieb in wenigen Jahren ſo Vieles, daß es zu leſen kaum Ein Menſch (unus), es zu verſtehen kaum irgend Jemand hinreicht.“ **)

Er behauptete das Princip der Individuation, und das Allgemeine als formell. ***) — Es ſcheint nach allen Zeugniſſen, daß er der ſcholaſtiſchen Disputirmethode und dem Stoff derſelben zu ihrer höchſten Höhe verholfen, eine unendliche Menge von Sätzen, barbariſchen neuen Wörtern, Zuſammenſetzungen und Unterſcheidungen erfunden. Seine Manier iſt, einem Satze, einer Sentenz eine lange Reihe von Argumentationen in Schlüſſen beigefügt, und ſie in einer eben ſolchen Reihe widerlegt zu haben; die pro et contra Methode mit Gründen und Gegengründen hat er auf den höchſten Gipfel gebracht. Es fiel damit auch wieder Alles auseinander; daher gilt er dafür, daß er der Urheber der quodlibetaniſchen Methode geweſen. Die Quod-

*) *Duns Scotus in Magistrum sententiarum. Prooemium;* (*Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 706*).

**) Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 828; et not. aus Sanctutius.

***) *Siehe Unten, S. 183 — 184, 187.*

t j Sammlungen vermiſchter Abhandlungen über ein-
e(jenſtände in der gewöhnlichen Manier zu disputiren, die
Alles ſpricht, aber ohne ſyſtematiſche Ordnung, und ohne
n Ganzes ausgeführt und dargeſtellt wurde; die Anderen
en aber summas. Das Latein iſt ſehr barbariſch, aber
oſophiſchen Beſtimmtheit gut geeignet.

nntſchaft mit den ariſtoteliſchen Schriften.

Weiter iſt eine dritte Richtung zu bemerken, der äußerlich
(iche Umſtand, daß zu Ende des 12. und im 13. Jahr-
e abendländiſchen Theologen allgemeiner mit den ariſto-
n riften und deren griechiſchen und arabiſchen Kom-
en in lateiniſchen Ueberſetzungen bekannt wurden, die
auch von ihnen vielfach benutzt, weiter kommentirt und ar-
gumentirt wurden; und die Verehrung, Bewunderung und das
Anſehen deſſelben ſtieg auf's Höchſte. Der Weg dieſer Bekannt-
ſchaft iſt ſchon angezeigt. *) Bisher war die Bekanntſchaft mit
Ariſtoteles dürftig, beſchränkte ſich auf Logik durch Boethius,
Auguſtin, Kaſſiodor; **) bei Scotus Erigena's Bekanntſchaft ſieht
man ſchon Kenntniß des Griechiſchen, dieſes war vereinzelt. Erſt
ſpäter iſt man mehr mit ariſtoteliſchen Schriften bekannt wor-
den. In Spanien unter den Arabern blühten die Wiſſenſchaften
ſehr, namentlich war die Univerſität Korduba in Andaluſien Mit-
telpunkt der Gelehrſamkeit; viele Abendländer reiſten hierher, wie
ſchon der als Gerbert früher ſo bekannte Pabſt Silveſter II. als
Mönch nach Spanien entflohen war, bei den Arabern zu ſtudi-
ren. ***) Beſonders Arzneiwiſſenſchaft und Chemie (Alchimie)
wurden fleißig betrieben. Die chriſtlichen Aerzte ſtudirten dort
bei jüdiſch-arabiſchen Lehrern. Es ſind vornehmlich die ariſto-

*) *Siehe Oben, S. 130—131.*
**) *Siehe Oben, S. 159.*
***) *Trithemius: Annal. Hirsaugiens. T. I, p. 135.*

liſche Metaphyſik und Phyſik (Natur-Philoſophie), die bekannt wurden; daraus ſind Auszüge (summae) verfertigt worden.

a. Alexander von Hales.

Zuerſt wird dieſe Bekanntſchaft mit Ariſtoteles und den Arabern ſichtbar in Alexander von Hales (geſt. 1245), dem Doctor irrefragabilis. *) — Der hohenſtaufiſche Kaiſer Friedrich II. ließ ſodann ariſtoteliſche Bücher aus Konſtantinopel kommen, und in's Lateiniſche überſetzen. **) Anfangs zwar, beim erſten Erſcheinen der ariſtoteliſchen Schriften, machte die Kirche Schwierigkeiten; das Leſen von ſeiner Metaphyſik und Phyſik und den daraus verfertigten Summen, ſo wie auch der Vortrag darüber wurde verboten in einer Kirchen-Synode zu Paris 1209. ***) So kam der Kardinal Robert Corceo nach Paris, und hielt daſelbſt eine Viſitation der Univerſität: ut ordinaria lectione libri dialectici Aristotelis legantur, libri autem Aristotelis metaphysici et de naturali philosophia, summaeque ex iis confectae doctrinaque Dinantii et Almarici haereticorum et Mauritii Hispani a nemine discatur legaturque. †) Und Pabſt Gregor in einer an die Univerſität von Paris (1231) erlaſſenen Bulle, ohne der Metaphyſik zu gedenken, verbot die Bücher der Phyſik, ſo lange bis ſie geprüft und von allem Verdachte des Irrthums gereinigt ſeyn würden. ††) Später aber (1366) wurde im Gegentheil von zwei Kardinälen verordnet, daß Niemand ſollte Magiſter werden können, wenn er nicht die vorgeſchriebenen Bücher des Ariſtote-

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p.* 779.

**) *Tennemann, Band VIII, Abth.* 1, *S.* 353—358, *und daſelbſt Anm.* 3 (*vergl. Jourdain, Gesch. d. arist. Schriften im Mittelalter, übersetzt von Stahr, S.* 165—176).

***) Tennemann, a. a. O. S. 359; *Bulaeus: Hist. Univers. Paris T. III, p.* 82.

†) Brucker. l. l. p. 697.

††) *Bulaeus, l. l. p.* 142.

les, unter denen auch die Metaphysik und einige der physischen waren, studirt und sich in deren Erklärung fähig bewiesen hätte.*) — Die Logik und Metaphysik des Aristoteles wurde in endlose Unterscheidungen ausgesponnen, und in eigenthümliche syllogistische Formen gebracht, die die Grundlage zur Behandlung der Materien vornehmlich ausmachten.

Unter denen, die sich durch das Kommentiren der aristotelischen Schriften ausgezeichnet haben, ist besonders zu bemerken:

b. Albertus Magnus.

Albertus Magnus ist der berühmteste deutsche Scholastiker, aus dem adligen Geschlecht von Bollstädt; Magnus ist entweder Familienzuname, oder wegen des Ruhms gegeben. Er wurde 1193 oder 1205 in Lauingen an der Donau in Schwaben geboren, und studirte anfangs in Padua, wo sein Studir-Zimmer noch jetzt den Reisenden gezeigt wird. Im Jahre 1221 wurde er Dominikanermönch, und lebte nachher in Köln als Ordens-Provincial in Deutschland; er starb 1280.

Es wird von ihm erzählt, er habe sich in seiner Jugend sehr stumpfsinnig gezeigt, bis ihm nach einer Legende die Jungfrau Maria in Gesellschaft von drei anderen schönen Frauen erschien, ihn zur Philosophie aufmunterte, von seiner Geistesschwäche befreite, und das Versprechen gab, daß er die Kirche erleuchten, und seiner Wissenschaft ungeachtet doch rechtgläubig sterben werde. So geschah es auch; denn fünf Jahre vor seinem Tode habe er ebenso schnell alle seine Philosophie wieder vergessen, und sey dann wirklich in der Stumpfheit und Orthodoxie seiner früheren Jahre gestorben. Und daher führt man das alte Sprichwort von ihm an: Albertus repente ex asino factus philosophus, et ex philosopho asinus. Nämlich unter seiner Wissenschaft

*) *Launoius: De varia Aristot. fortun. in Academia Paris. c. IX, p. 210.*

verſtand man dann auch beſonders die Zauberei. Denn obwohl es der eigentlichen Scholaſtik ganz fremd war, dieſe vielmehr über die Natur vollkommen blind war: beſchäftigte er ſich doch mit natürlichen Dingen, und verfertigte unter Anderm eine Sprachmaſchine, vor der ſein Schüler, Thomas von Aquino, erſchrak, und nach ihr ſelbſt ſchlug, weil er darin ein Werk des Teufels ſah. Daß er Wilhelm von England mitten im Winter in einem blühenden Garten empfangen und bewirthet habe, wird ihm als Zauberei angerechnet, *) — während wir den Wintergarten bei Fauſt ganz natürlich finden.

Albert hat ſehr viel geſchrieben, und wir haben davon noch 21 Folianten übrig. Er ſchrieb über Dionyſius Areopagita, kommentirte den Magister sententiarum, war in Arabern und Rabbinen vorzüglich bewandert, wie in der Kenntniß der ariſtoteliſchen Werke, obſchon er ſelber kein griechiſch, auch arabiſch nicht verſtand. Er ſchrieb auch über deſſen Phyſik. Von der mangelhaften Kenntniß der Geſchichte der Philoſophie findet ſich bei ihm ein Beiſpiel. Den Namen Epikureer leitet er her, weil ſie ἐπὶ cutem, auf der faulen Haut, lägen, oder auch von cura, weil ſie ſich um viel unnütze Dinge bekümmerten (supercurantes). Die Stoiker ſtellt er ſich vor, wie unſere Chorſchüler; ſie ſeyen, ſagt er, Leute geweſen, die Lieder gemacht (facientes cantilenas), und in den Säulengängen ſich herumgetrieben hätten. Denn, bemerkt er hierbei ſehr gelehrt, die erſten Philoſophen haben ihre Philoſophie in Verſe eingekleidet, und ſie dann in den Hallen abgeſungen; daher wurden ſie Hallenſteher (Stoici) genannt. **) Es wird erzählt, als die erſten Epikureer habe Albertus Magnus genannt den Heſiodus, Athalius oder Achalius (von dem wir nichts wiſſen), Cäcina oder, wie ihn Andere nennen, Tetinnus, einen Freund (familiaris) des Cicero, und

*) Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p. 788 — 798.

**) *Albert. Magni: Opera, T. V, p.* 530 — 531.

Isaacu israelitischen Philosophen (man weiß nicht, wie der dazu kommt); aus den Stoikern führt er dagegen Speusippus, Plato, Sokrates und Pythagoras an. *)

Diese Anekdoten geben uns ein Bild des Zustandes der Bildung der damaligen Zeit. Eine Hauptsache aber ist die Bekanntschaft mit Aristoteles und besonders mit seiner Logik, was sich von der ältesten Zeit her erhalten hat. Durch die aristotelische Logik ward die dialektische Spitzfindkeit noch sehr vermehrt und diese Verstandesformen auf das Weiteste ausgesponnen, während das eigentlich Spekulative bei Aristoteles im Hintergrund blieb für den Geist der Aeußerlichkeit und damit auch der Unvernunft.

4. Gegensatz von Realismus und Nominalismus.

Ein Weiteres, was anzuführen ist, ist ein Hauptgesichtspunkt, der das Mittelalter interessirt hat. Eine eigenthümliche philosophische Frage zog sich nahe zu durch alle Zeiten der Scholastik hindurch, die in dem Streit der Realisten und Nominalisten enthalten war. Was nun diesen im Allgemeinen betrifft, so bezieht er sich auf den metaphysischen Gegensatz des Allgemeinen und des Individuellen, und beschäftigt die scholastische Philosophie mehrere Jahrhunderte, und macht ihr große Ehre. Man unterscheidet ältere und neuere Nominalisten und Realisten.

a. Roscelin.

Der Ursprung des Streites steigt bis in das 11. Jahrhundert zurück; und der berühmte Abälard tritt schon als Gegner des Roscelin auf. Roscelin ist der älteste Nominalist — er schrieb auch gegen die Dreieinigkeit, **) und wurde 1092 auf

*) Gassendi: Vita Epicuri I, 11, p. 51.

**) *Anselmus: De fide trinitatis, c. 2—3; Epist. XLI, l. 11.*

einer Kirchenverſammlung von Soiſſons wegen Ketzerei verdammt —; *) er hatte aber noch wenig Einfluß. Auch Abälard war älterer Nominaliſt.

Es handelt ſich um das universale, d. h. das Allgemeine überhaupt oder die Gattung, das Weſen der Dinge, was bei Plato Idee genannt wurde; ſo Seyn, Menſchheit, Thier. Die Nachfolger Platons behaupteten das Seyn dieſer Allgemeinen; man vereinzelte dieſes, die Tiſchigkeit ſollte auch real ſeyn. Der Streit iſt nun dieſer, ob dieſe Allgemeinen etwas Reales an und für ſich ſelbſt ſeyen außer dem denkenden Subjekte, und unabhängig ſeyen von dem einzelnen exiſtirenden Dinge: oder ob das Allgemeine nur nominal ſey, nur in der ſubjektiven Vorſtellung, ein Gedankending. Wir machen uns Vorſtellungen von dem Dinge, ſagen „es iſt blau;“ dieſes iſt ein Allgemeines. Sind ſolche Allgemeinheiten real außerhalb des Gedankens, ſo daß ſie in den einzelnen Dingen von der Individualität des Dinges und gegeneinander ſelbſtſtändig exiſtiren? Diejenigen, welche behaupteten, daß die Univerſalien außer dem denkenden Subjekte unterſchieden vom einzelnen Dinge ein exiſtirendes Reales ſeyen, das Weſen der Dinge allein die Idee ſey, hießen Realiſten, — hier in ganz entgegengeſetztem Sinne gegen das, was heutiges Tags Realismus heißt. Dieſer Ausdruck hat bei uns nämlich den Inhalt, daß die Dinge, wie ſie unmittelbar ſind, eine wirkliche Exiſtenz haben; und der Idealismus ſteht dem entgegen. Idealismus nannte man ſpäter die Philoſophie, welche den Ideen allein Realität zuſchrieb, indem er behauptet, daß die Dinge, wie ſie in der Einzelnheit erſcheinen, nicht ein Wahrhaftes ſind. Der Realismus der Scholaſtiker behauptet, daß das Allgemeine ein Selbſtſtändiges, Fürſichſeyendes, Exiſtirendes ſey: die Ideen ſind nicht der Zerſtörung unterworfen, wie die natürlichen Dinge, unveränderlich, und allein ein wahres Seyn. Wogegen die An-

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 158.*

deren, die Nominaliſten oder Formaliſten, behaupteten, das Univerſale ſey nur Vorſtellung, ſubjektive Verallgemeinerung, Produkt des denkenden Geiſtes; wenn man Gattungen u. ſ. f. formire, ſo ſeyen dieß nur Namen, Formelles, ein von der Seele Gebildetes und Subjektives, Vorſtellungen für uns, die wir machen, — nur das Individuelle ſey das Reale.

Dieß iſt nun der Gegenſtand; er iſt von großem Intereſſe, und iſt ein viel höherer Gegenſatz, als die Alten gekannt haben. Roſcelin legte die allgemeinen Begriffe bloß in das Bedürfniß der Sprache. Er behauptete, die Allgemeinen ſeyen nichts als bloße abſtrakte Begriffe: daß die Ideen oder Univerſalien, Seyn, Leben, Vernunft, bloße Gattungsnamen und an ſich nichts Reales ſeyen; daß Seyendes dabei nur ſey im Individuum, nicht das Seyn ſelbſt: Lebendiges nur ſey im Individuum, — das Leben ſelbſt als ſolches für ſich habe nicht eine eigenthümliche allgemeine Realität. *) Die Geſchichte der Realiſten und Nominaliſten iſt ſonſt ſehr dunkel, wir wiſſen mehr über's Theologiſche als über dieſe Seite; ſie zerfielen in mehrere beſondere Meinungen und Schattirungen.

b. Walther von Montagne.

Walther von Montagne († 1174) ging auf Vereinigung des Einzelnen und Allgemeinen: Das Allgemeine muß individuell ſeyn, die Univerſalien müſſen mit den Individuen dem Weſen nach vereinigt ſeyn. **) — Später waren die beiden Partheien als Thomiſten, vom Dominikaner Thomas von Aquino, und Scotiſten, vom Franciskaner Johann Duns Scotus, berühmt.

Doch erlitt die Beſtimmung, ob die allgemeinen Begriffe

*) Rixner: Handbuch der Geſchichte der Philoſ., Band II, S. 26 (1. Ausgabe); *Anselmus: De fide trinitatis, c. 2.*

**) *Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 339; Joh. Sarisberiensis: Metalogicus, L. II, c. 17.*

Realität haben und inwiefern, ſehr mannigfaltige Modifikationen und die Partheien ſehr verſchiedene Namen. Der kraſſe Nominalismus erklärte alſo die allgemeinen Begriffe für bloße Namen, und ſchrieb allein den Individuen Realität zu: Das Allgemeine (die Univerſalien) hat nur in der Sprache Realität. Umgekehrt der Realismus: Daß in dem individuellen Dinge keine Realität iſt, ſondern die Univerſalien allein Realität haben, und das ſie Unterſcheidende nur ein Accidenz oder eine reine Differenz iſt. Sie kommen nicht recht von dem Einen zum Anderen. Es waren unter ihnen, welche den richtigen Gedanken faßten, daß die Einſchränkung des Allgemeinen und zwar des Allgemeinſten, des Seyns, der Entität, die Individuation eine Negation iſt. Andere: Daß dieß Einſchränkende ſelbſt etwas Poſitives iſt, aber nicht durch eine Zuſammenſetzung eins mit ihm ſey, ſondern in einer metaphyſiſchen Verbindung mit ihm ſtehe, d. h. eine Verbindung, wie der Gedanke ſich mit dem Gedanken verbindet. Wohin auch dieß gehört: Daß das Individuelle nur ein deutlicherer Ausdruck deſſen iſt, was ſchon im allgemeinen Begriffe enthalten iſt; ſo daß die Begriffe, ungeachtet ihrer Theilung und an ihnen geſetzten Differenz, doch einfach bleiben. Uebrigens iſt Seyn, Entität ſchlechthin ein Begriff. *)

Thomas, Realiſt, ſetzte die allgemeine Idee als unbeſtimmt, die Individuation in der bezeichneten Materie (materia signata), der Materie in ihren Dimenſionen, d. h. Beſtimmungen. Das Ur-Princip iſt allgemeine Idee, — die Form kann für ſich ſeyn, actus purus (Ariſtoteles); die Identität von Materie und Form, die Formen der Materie als ſolcher ſind entfernter vom Ur-Princip, — die denkenden Subſtanzen bloße Formen. **) — Scotus iſt das Allgemeine vielmehr das individuelle Eins.

---

*) Tiedemann: Geiſt d. ſpekul. Philoſ. Band V, S. 401—402; *Suarez: Disputationes metaphysicae, Disp. I, Sectio* 6.

**) *Tiedemann, a. a. O. Band IV, S.* 490—491; *Thomas Aquinas: De ente et essent. c.* 3 *et* 5.

Eins kann auch in Anderen vorkommen, die unbeſtimmte Materie wird durch einen inneren poſitiven Zuſatz individuell; das Weſen der Dinge ſind ihre ſubſtantiellen Formen. *) Er hat viel darüber ſich den Kopf zerbrochen. Die Formaliſten geſtanden den Univerſalien nur die ideale Realität in dem beſchauenden göttlichen und menſchlichen Verſtande zu. **) — Nahe damit zuſammen hängt der Gedanke, den wir bei den Scholaſtikern erſt finden, nämlich ſogenannte Beweiſe vom Daſeyn Gottes zu ſuchen und zu geben. ***)

c. William Occam.

Der Gegenſatz zwiſchen Idealiſten und Realiſten iſt zwar ſchon früh aufgekommen, aber erſt ſpäter ausgebildet und auf's Aeußerſte getrieben, beſonders durch den Franciskaner Wilhelm Occam, aus dem Dorfe Occam in der Grafſchaft Surrey in England, mit dem Beinamen Doctor invincibilis, deſſen Blüthe in den Anfang des 14. Jahrhunderts fällt. Seit Occam erregte der Streit allgemeines Intereſſe. Sein Geburtsjahr iſt nicht bekannt. Er iſt höchſt berühmt durch die Gewandtheit, die logiſchen Waffen zu handhaben: ſcharfſinnig in Unterſcheidungen: fruchtbar, Gründe und Gegengründe zu erfinden u. ſ. f. Er hat nun nach Abälard wieder dieſe Frage zur Tagesordnung gebracht, war ein Hauptverfechter des Nominalismus, der bisher nur einzelne Freunde (Roſcelin, Abälard) gehabt. Seine Schüler hießen Occamiſten, die Franciskaner waren Occamiſten: und die Dominikaner, nach Thomas von Aquino, Thomiſten. Das Verhältniß der Orden und der Politik ſchlich ſich ein. Occam (und ſein Orden) hat die Anſprüche der Fürſten, des Königs von Frankreich und des Kaiſers von Deutſchland Ludwig von Baiern, 1322

*) *Tiedemann: Geist d. spek. Philos. B. IV, S.* 609 — 613; *Scotus: in Magistrum sententiar. L. II, Dist.* 3, *Qu.* 1 — 6.

**) Rixner: Handbuch der Geſchichte der Philoſ. Band II, S. 110.

***) *S. Oben, S.* 163 — 169.

auf einem Konvente ſeines Ordens und ſonſt, gegen die Anmaßungen des Pabſtes auf das Stärkſte vertheidigt. Wilhelm ſagte unter Anderem zum Kaiſer: Tu me defendas gladio, ego te defendam calamo. Daher iſt der Gegenſatz jenes Ordens mit den Dominikanern auch in politiſcher Rückſicht von hoher Wichtigkeit. Er wurde 1328 in den Bann gethan, und ſtarb 1343 zu München.*)

Es fragte ſich nämlich (in einer Schrift von Occam), „ob was unmittelbar und zunächſt durch das Allgemeine und Gleichnamige bezeichnet wird, eine wahre Sache außer der Seele, ein, dem es gemeinſchaftlich und gleichnamig, Innerliches und Eſſentiales iſt, realiter von ihm unterſchieden.“ **) Die Beſtimmung der Realiſten, welche dieß behaupteten, wird ſo angegeben: „Es iſt Eine Meinung,“ ſagt Occam, „daß jegliches Allgemeine, Gleichnamige eine realiter außer der Seele exiſtirende Sache iſt im Jeglichen und Einzelnen, und daß das Seyn (Eſſenz) eines jeglichen Einzelnen real unterſchieden iſt von jedem Einzelnen“ — von ſeiner Individualität — „und von jedem Allgemeinen; ſo daß der allgemeine Menſch eine wahre Sache iſt außer der Seele, die realiter in jeglichem Menſchen exiſtirt, unterſchieden von Jeglichem, vom allgemeinen Lebendigen und von der allgemeinen Subſtanz und ſo von allen Gattungen und Arten, ſowohl den ſubalternen als den nicht ſubalternen.“ Das Gleichnamige ſey nicht mit dem Selbſt, dem letzten Punkt der Subjektivität identiſch. Der Menſch iſt, iſt Lebendiges u. ſ. w.; Menſchheit, Vernunft, Seyn, Leben ſind Prädikate, Allgemeine. Alle dieſe werden vorgeſtellt als für ſich im Indivi-

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p.* 846 — 848.

**) Occam in librum I. sentent. Dist. II, Quaest. 4: Utrum illud, quod immediate et proxime denominatur ab intentione universalis et univoci, sit aliqua vera res extra animam, intrinseca et essentialis illis, quibus est communis et univoca (Soll hier nicht et oder dergleichen dazwiſchen ſeyn?) distincta realiter ab illis.

duum exiſtirend: die Gattungen ſowohl als die Arten, ſubalternen und nicht; jene ſind z. B. Farbe u. ſ. w., dieſe Eſſenz u. ſ. w. „So viel allgemeine Prädikabilien" — z. B. Qualität —, „ſo viele ſind im einzelnen Dinge real verſchiedene Sachen, deren jede realiter von der anderen, und von jenem Einzelnen unterſchieden iſt, und" doch bleibt jede univocum; „alle jene Sachen werden in ſich keineswegs vervielfacht, ſo ſehr auch die Einzelnen vervielfältigt werden, die in jedem Individuum derſelben Art ſind." *) Das iſt die härteſte Vorſtellung der Selbſtſtändigkeit, Abſonderung jeder allgemeinen Beſtimmung.

Occam widerlegt dieß. Gedanken, Vorſtellungen, Begriffe, Alles iſt res. Occam ſagt ferner: „Die reale Wiſſenſchaft unterſcheidet ſich von der rationalen nicht darin, daß jene auf die Dinge gehe, ſo daß die Dinge ſelbſt die erkannten Sätze oder deren Theile wären, dieſe nicht ſo auf die Dinge gehe; ſondern darin, daß die Theile oder Termini der erkannten Sätze in der realen Wiſſenſchaft an die Stelle der Dinge, in der rationalen aber an die Stelle anderer Termini treten." **)

---

*) Occam in librum I. sententiar. Dist. II, Quaest. 4: Ad istam quaestionem est una opinio, quod quodlibet universale univocum est quaedam res existens extra animam realiter in quolibet et singulari et essentia cujuslibet singularis distincta realiter a quolibet singulari et a quolibet universali; ita quod homo universalis est una vera res extra animam existens realiter in quolibet homine, et distinguitur realiter a quolibet homine et ab animali universali et a substantia universali et sic de omnibus generibus et speciebus sive subalternis sive non subalternis. — Quot sunt universalia praedicabilia in quid per se primo modo de aliquo singulari per se in genere, tot sunt in eo res realiter distinctae, quarum quaelibet realiter distinguitur ab alia et ab illo singulari; et omnes istae res in se nullo modo multiplicantur, quantumcunque singularia multiplicentur, quae sunt in quolibet individuo ejusdem speciei.

**) Ibidem: Scientia realis non per hoc distinguitur a rationali, quod scientia realis est de rebus ita quod ipsae res sint propositiones scitae vel partes illarum propositionum scitarum, et rationalis non est sic de rebus; sed per hoc quod partes (scilicet termini) propositionum scitarum scientia reali stant et supponunt pro rebus, non sic autem ter-

Nach Scotus „exiſtirt in der außer der Seele ſeyenden Sache dieſelbe Natur realiter mit der zu einem beſtimmten Individuum einſchränkenden Differenz, nur formal unterſchieden und an ſich weder allgemein noch individuell, ſondern unvollſtändig allgemein in der Sache und vollſtändig allgemein im Verſtande.“ *)

Occam ſtellt andere Meinungen entgegen, entſcheidet ſich nicht gerade, doch bringt er am Meiſten für die Meinung vor, „daß das Allgemeine nicht etwas Reales iſt, das ein ſubjektives Seyn für ſich weder in der Seele, noch im Dinge habe. Es iſt ein Gebildetes, das aber doch objektive Realität in der Seele hat;“ es entſpreche demſelben aber doch keine Gegenſtändlichkeit. „Der Verſtand, der eine Sache außerhalb der Seele wahrnimmt, bildet ſich ähnliche Sache im Geiſte nach: ſo daß wenn er produktive Kraft hätte, er ſie als numeriſches Eins herausſetzen würde. — Wem das nicht gefällt, daß dieſe Vorſtellung gemacht genannt werde: ſo kann man ſagen, die Vorſtellung ſey ein Koncept, das in dem Geiſte exiſtire als Zeichen eines Dinges außerhalb der Seele.“ **) — Das Princip der Individua-

---

mini propositionum scitarum scientia rationali, sed illi termini stant et supponunt pro aliis.

*) Occam in librum I. sentent. Dist. II, Quaest. 6 (*Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S.* 852 — 853): In re extra animam est natura eadem realiter cum differentia contrahente ad determinatum individuum, distincta tantum formaliter, quae de se nec est universalis nec particularis, sed incomplete est universalis in re et complete secundum esse in intellectu.

**) Ibidem, Quaest. 8: . . . quod universale non est aliquid reale, habens esse subjectivum nec in anima nec extra animam; sed tamen habet esse objectivum in anima, et est quoddam fictum habens esse tale in esse objectivo, quale habet res extra in esse subjectivo. Et hoc per istum modum, quod intellectus videns aliquam rem extra animam fingit consimilem rem in mente, ita quod si haberet virtutem productivam, talem rem in esse subjectivo numero distinctam a priori produceret extra, et esset consimiliter et proportionabiliter sicut est de artifice. — Cui non placet ista opinio de fictis, potest tenere, quod conceptus et quodlibet universale est aliqua qualitas existens subjective in mente, quae

tion, de Scholaſtikern ſo viel zu ſchaffen macht, wurde dabei auf die Seite geſchoben. *) — Dieß iſt die Hauptfrage bei den Scholaſtikern, die für ſich wichtig genug iſt.

Die Beſtimmung des Allgemeinen, die von den Scholaſtikern herkommt, iſt höchſt wichtig, bezeichnend für die Bildung der neueren Welt. Das Allgemeine iſt das Eine, aber nicht abſtrakt, ſondern vorgeſtellt, gedacht als Alles in ſich befaſſend. Ariſtoteles ſtellte den Schluß auf, Was dem A zukommt (κατηγορεῖται) u. ſ. f., und die Kategorien (ἃ κατηγορεῖται τῶν ὄντων): Plotin, beſonders Proklus das unmittheilbare Eine; es wird erkannt aus ſeinen Ordnungen (τάξεων). „Von dem, was von ihnen abhängt" (ἐξημμένων, von ἐξάπτομαι), „werden die Götter genannt; deswegen ihre Hypoſtaſen, die ihre Beſtimmtheit ausmachen, die unerkennbar ſind (ἄγνωστοι), iſt es möglich, aus dieſem" — ἐξημμένων — „zu erkennen. Denn unausſprechbar iſt für ſich alles Göttliche und unerkennbar, als dem unausſprechbaren Einen eingewachſen (τῷ ἑνὶ τῷ ἀῤῥήτῳ συμφυές). Aus den Theilhabenden aber, aus der Veränderung geſchieht es, derſelben Eigenthümlichkeiten zu erkennen. Daher ſind Gedachte (νοητοί), die das wahrhaft Seyende (τὸ ὄντως ὄν) herausſtrahlen. Deswegen iſt das wahrhaft Seyende das gedachte Göttliche (νοητὸν θεῖον), und iſt das Unmittheilbare (ἀμέθεκτον), vor dem νοῦς Verwirklichte." **) Die chriſtliche Religion iſt die offenbare: Gott iſt das Dreieinige, alſo das Offenbare, nicht die Triaden und das Eine unterſchieden; ſondern eben das Eine iſt das Dreifache ſelbſt, d. h. für Anderes ſeyend, in ſich relativ. Das Allgemeine iſt das πρότερον, πρό, πρόαγειν, bei Plato und Ariſtoteles das Ganze, ὅλον, πᾶν, das πάντα ἕν.

---

ex natura sua est signum rei extra, sicut vox est signum rei ad placitum instituentis.

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S.* 864.

**) Procli: Institut. theol. c. 162, p. 483.

Occam fand viele Anhänger. *) Der Streit zwischen Nominalisten und Realisten entbrannte auf das Heftigste; und man zeigt noch ein Katheder, das von dem Platze des Opponenten durch eine Bretterwand geschieden war, damit sich die Disputirenden nicht in die Haare gerathen möchten. **) — Von nun an wurde die Theologie in zwei Gestalten gelehrt (theologia scholastica secundum utramque partem).

d. Buridan.

Buridan, ein Nominalist, neigt auf die Seite der Deterministen, daß der Wille durch die Umstände bestimmt würde. Gegen ihn wird der Esel angeführt, der zwischen zwei gleichen Bündeln Heu umkommen müßte. ***)

Die Eifersucht der Orden, der Franciskaner, welche Occamisten, und der Dominikaner, welche besonders Thomisten waren, kam in den Streit beider Partheien. Verbote der pariser Universität, päbstliche Bullen wurden gegen Occam erlassen. †) Die pariser Universität verbot, die Lehre des Occam vorzutragen, und den Occam zu citiren. ††) Namentlich wurde 1340 verboten: „Kein Lehrer soll sich erkühnen, einen bekannten Satz eines Schriftstellers, über den er liest, schlechthin oder dem Sprachgebrauch nach für falsch zu erklären; sondern ihn entweder zugeben oder den wahren und falschen Sinn unterscheiden, weil sonst die gefährliche Folge zu besorgen, daß die Wahrheiten der Bibel auf gleiche Weise verworfen würden. Kein Lehrer soll behaupten, daß kein Satz zu unterscheiden oder näher zu bestimmen wäre." †††) Die Partheien wurden politisch durch die in-

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 903.*
**) *cf. Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 911—912.*
***) *Tennemann, a. a. O. S. 914—919.*
†) *Ebendaselbst, S. 925.*
††) *Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. IV, p. 257; Tennemann, a. a. O. S. 939.*
†††) *Tennemann, a. a. O. S. 939—940; Bulaeus, l. l. p. 265.*

nerlichen Kriege Frankreichs. *) Ludwig XI. ließ 1473 die Bücher der Nominaliſten wegnehmen, und an Ketten legen; im Jahre 1481 wurden ſie wieder losgelaſſen. In der theologiſchen und philoſophiſchen Fakultät ſollte Ariſtoteles, ſeine Ausleger Averroes, Albertus Magnus, Thomas von Aquino, erklärt und ſtudirt werden. **)

5. Formelle Dialektik.

Das dialektiſche Intereſſe iſt auf's Höchſte getrieben worden; es wurde ganz formeller Natur. Das Weitere iſt die in's Unendliche gehende Erfindung von terminis technicis, wie denn das formelle dialektiſche Intereſſe ſehr erfinderiſch war, ſich Gegenſtände, Probleme und Fragen, die ohne alles religiöſe und philoſophiſche Intereſſe waren, für dieſe Behandlungsweiſe zu kreiren. Das Letzte, was noch von den Scholaſtikern zu bemerken iſt, das iſt dieß, daß ſie nicht nur in den kirchlichen Lehrbegriff alle möglichen formellen Verhältniſſe des Verſtandes hineingebracht haben: ſondern daß auch dieſer an ſich intelligible Gegenſtand, die intellektuellen Vorſtellungen und religiöſen Ideen (Dogmata oder Phantaſien), als unmittelbar ſinnlich wirklich dargeſtellt wurden, in die Aeußerlichkeit ganz ſinnlicher Verhältniſſe heruntergezogen und nach dieſen methodiſch betrachtet wurden. Urſprünglich lag freilich das Geiſtige zum Grunde; aber die Aeußerlichkeit, in der es zunächſt aufgefaßt iſt, hat das Geiſtige zugleich zu etwas vollkommen Ungeiſtigem gemacht. Man kann daher ſagen, daß ſie den kirchlichen Lehrbegriff einer Seits tief behandelt: anderer Seits, daß ſie ihn durch ganz ungeeignete äußerliche Verhältniſſe verweltlicht haben; ſo daß hier der ſchlechteſte Sinn der Weltlichkeit iſt, den man nehmen kann. Denn der kirchliche Lehrbegriff enthält für ſich ein geſchichtliches Mo-

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 944 — 945.*

**) *Tennemann, a. a. O. S. 945 — 947; Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. V, p. 706, 739 — 740.*

ment, eine Bestimmung von äußerlicher Weise, — das christliche Princip enthält diesen Zusammenhang in sich selbst: in der geschichtlichen Gestaltung der christlichen Religion findet sich eine Menge von Vorstellungen, die mit dem Geistigen zwar zusammenhangen, aber in sinnliche Verhältnisse hinüberstreifen; werden diese Verhältnisse ausgesponnen, so entsteht eine Menge Gegensätze, Kontraste, Widersprüche, die für uns auch nicht das geringste Interesse haben. Diese Seite haben die Scholastiker aufgefaßt, und mit endlicher Dialektik behandelt. Von dieser Zeit hat man sich späterhin unendlich lustig über die Scholastiker gemacht.

Hiervon will ich einige Beispiele geben. Wie die Neugierde in einer Verstandeswissenschaft zu Hause ist, ohne Beziehung auf den Begriff bloß Thatsachen nachgeht: so die scholastische Philosophie gerade das Gegentheil von empirischer Wissenschaft. Es wurde vorzüglich ein Unterschied gemacht zwischen dem eigentlichen Lehrbegriff, der indisputabel war, und den verschiedenen Seiten, Unterscheidungen ihrer übersinnlichen Welt, die demselben angehängt waren; diese wurden betrachtet als freigelassen vom Lehrbegriff der Kirche, — oft nur temporär: der Lehrbegriff ist nicht so bestimmt, — aus den Kirchenvätern sey alles zu beweisen, — bis ein Koncilium, oder partikulare Synode entschied. Ueber die Beweise, die vom Inhalt des Lehrbegriffs gegeben wurden, konnte man streiten: und außerdem wurde noch eine Menge von Inhalt aufgefaßt, der disputabel war, über den sie sich in endlichen Syllogismen und Formen ausgelassen haben; Untersuchungen, die in eine ganz leere formelle Disputir-Sucht ausarteten, — nicht bei den edlen Männern, die als doctores und Schriftsteller bekannt sind.

a. Julian Erzbischof von Toledo.

So suchte Julian, Erzbischof zu Toledo, mit dem größesten Ernste (wie die griechischen Accente oder Metra oder Ab-

theilungen der Verſe), als hinge davon das Heil des Menſchengeſchlechts ab, Fragen zu beantworten, die eine abſurde Vorausſetzung enthalten. Es kommt z. B. eine ſolche Frage vor über die Geſtorbenen. Der Menſch wird auferſtehen, — das iſt kirchliche Lehre: wird mit dem Leibe bekleidet werden, — damit tritt man nun in die ſinnliche Sphäre. Und ſolche Fragen, die aufgeworfen werden, ſind z. B. folgende: „In welchem Alter werden die Verſtorbenen auferſtehen? Als Kinder, Jünglinge, Männer oder Greiſe? In welcher Geſtalt? Mit was für einer Leibes-Konſtitution? Werden die Fetten wieder fett, die Magern wieder mager werden? Wird in jenem Leben der Geſchlechtsunterſchied fortdauern? Werden die Auferſtandenen Alles, was ſie hier an Nägeln und Haaren verloren, wieder bekommen?“ *)

b. Paſchaſius Radbertus.

Gegen 840 kam ferner auch die Streitfrage über die Geburt Jeſu, ob ſie natürlich oder übernatürlich geweſen ſey, in Bewegung, und veranlaßte langen Streit. Paſchaſius Radbertus ſchrieb zwei Bände: De partu beatae virginis; und es iſt viel darüber geſchrieben und disputirt worden. **) Man hat da ſogar von einem Akkoucheur geſprochen, und dieß behandelt; und es ſind viel Fragen gedacht, woran wir mit Schicklichkeit nicht einmal denken können.

Gottes Weisheit, Allmacht, Vorherſehen und Vorherbeſtimmen führten ebenſo zu einer Menge Gegenſätze in abſtrakten und abgeſchmackten Beſtimmungen. Bei Petrus Lombardus, wo von der Dreieinigkeit, Schöpfung, Fall, von den Engeln, Ordnungen und Klaſſen derſelben gehandelt wird, finden ſich ſolche

*) Tennemann, Band VIII, Abtheil. 1, S. 61; *Cramer: Fortſetzung von Bossuet, Th. V, B. 2, S.* 88.

**) Tennemann, a. a. O. S. 61; *Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. I, p.* 169.

quaestiones: „Ob ein Vorherſehen und Vorherbeſtimmen Gottes möglich geweſen wäre, wenn keine Geſchöpfe geweſen wären? Wo war Gott vor der Schöpfung.“ — Thomas von Straßburg antwortete: Tunc ubi nunc, in se, quoniam sibi sufficit ipse. *) — Jene Frage bezieht ſich auf eine lokale, kleinliche Beſtimmung, die Gott nichts angeht. Ferner: „Ob Gott Mehreres wiſſen kann, als er weiß?“ als ob noch Möglichkeit von Wirklichkeit unterſchieden bliebe. „Ob Gott alle Zeit Alles könne, was er gekonnt habe? Wo die Engel nach ihrer Schöpfung geweſen? Ob die Engel immer geweſen?“ Ebenſo kommen ſonſt noch eine Menge Fragen über die Engel vor. — „In welchem Alter iſt Adam erſchaffen worden? Warum iſt Eva aus der Ribbe und nicht aus einem anderen Theile des Mannes genommen worden? Warum während des Schlafs und nicht im wachenden Zuſtande des Menſchen? Warum haben ſich die erſten Menſchen im Paradies nicht begattet? Wie ſich die Menſchen würden fortgepflanzt haben, wenn ſie nicht geſündigt hätten? Ob im Paradies die Kinder mit vollkommen ausgewachſenen Gliedern und mit dem vollen Gebrauch der Sinne würden geboren worden ſeyn? Warum der Sohn und nicht der Vater oder der heilige Geiſt Menſch geworden ſeyen?“ Eben dieß iſt der Begriff des Sohnes. „Ob Gott den Menſchen nicht auch in dem weiblichen Geſchlechte habe annehmen können?“ **)

Noch mehr ſind von denen hinzugefügt, die dieſe Dialektik verſpotteten, z. B. Erasmus in ſeinem Encomium moriae: „Ob in Chriſtus mehrere Sohnſchaften (filiationes) ſeyn konnten? Ob der Satz möglich: Haßt Gott der Vater den Sohn? Ob Gott auch hätte als Weib ſuppoſitirt werden können? Ob in den Teufel fahren? Ob er nicht auch in Eſels- oder Kürbis-

*) *Rixner: Handb. d. Gesch. d. Phil. Band II, S.* 153.
**) Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 236—237.

erſcheinen können? (Num Deus potuerit suppo-
mulierem? num diabolum? num asinum? num cu-
m?) Auf welche Weiſe (quemadmodum) der Kürbis
digt haben würde? Wunder gethan? Wie gekreuzigt wor-
eyn?" *) — So wurden Zuſammenſtellungen und Un-
idungen von Verſtandesbeſtimmungen ohne allen Sinn und
ıken gemacht. Die Hauptſache iſt, daß ſie wie Barbaren
e Dinge nahmen, ſie unter die ſinnlichen Beſtimmungen
ſ iſſe brachten. Eine völlige ſinnliche Feſtigkeit, dieſe
hen Formen der Sinnloſigkeit haben ſie ſo in dieß
iſtige gebracht, und es damit verweltlicht: wie Hans
jöttliche Geſchichte vernürnbergert. Es liegt in ſol-
rſtellungen, wie in der Bibel vom Zorn Gottes, der
ngsgeſchichte Gottes, daß Gott dieß und jenes gethan,
s Menſchliches und Derbes; Gott iſt nicht ſo fremd zu neh-
, ſondern einen Muth, ein Herz gegen ihn zu haben, nicht
Unnahbare. Aber ein Anderes iſt, ihn in das Gebiet des
ns zu ziehen, Ernſt daraus zu machen. Das Entgegen-
geſetzte iſt, argumenta pro und contra vorzubringen, ſie ent-
ſcheiden nicht, helfen nichts; Vorausſetzungen ſind ſolche ſinnliche
und endliche Beſtimmungen, — alſo unendliche Unterſcheidungen.
Dieſe Verſtandesbarbarei iſt ganz vernunftlos. Es ſah ſo aus,
wie wenn man Schweinen ein goldenes Halsband angethan.
Das Eine iſt die Idee der chriſtlichen Religion, und dazu die
Philoſophie des edlen Ariſtoteles; Beides konnte nicht ärger in
den Koth gezogen werden. So weit hatten die Chriſten ihre
geiſtige Idee heruntergebracht.

6. Myſtiker.

Hiermit ſind nun die Haupt-Momente angegeben, die bei
der ſcholaſtiſchen Philoſophie in Betracht kommen, indem wir

*) Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 878.

eben noch diese Verweltlichung, dieß Hineinbringen von Verstandesunterschieden und sinnlichen Verhältnissen in das, was an und für sich seiner Natur nach Geistiges, Absolutes und Unendliches ist, gesehen haben. Es muß in Rücksicht auf die letztere Richtung noch bemerkt werden, daß neben dieser Verendlichung aber auch einzelne edle Männer, — dieser Sucht edle Geister gegenüberstanden. Es müssen herausgehoben werden viele große Scholastiker, die man Mystiker genannt hat, — zu unterscheiden von den eigentlichen kirchlichen Scholastikern, obgleich verflochten damit. Diese haben weniger Antheil an diesem Disputiren und Beweisen genommen, und sich in Ansehung der Kirchenlehre und der philosophischen Betrachtung rein erhalten. Es sind Theils fromme, geistreiche Männer gewesen, die das Philosophiren in der Weise der neuplatonischen Philosophie fortgesetzt haben: früher Scotus Erigena. Bei solchen findet man ächtes Philosophiren, was man auch Mysticismus nennt; es geht bis zur Innigkeit fort, hat mit dem Spinozismus die größte Aehnlichkeit. Sie haben auch die Moralität, Religiosität aus wahrhaften Empfindungen geschöpft, und Betrachtungen, Vorschriften u. s. f. über Philosophie in diesem Sinne gegeben.

a. Johann Charlier.

Johann Charlier, gewöhnlicher von Jerson oder Gerson, wurde 1363 geboren; er schrieb eine theologia mystica.*)

b. Raimund von Sabunde.

Ebenso hat Raimund von Sabunde oder Sabeyde, ein Spanier im 15. Jahrhundert, Professor zu Toulouse um 1437, in seiner theologia naturalis, welche er in einem spekulativen Geiste auffaßte, über die Natur der Dinge, über die Offenbarung Gottes in der Natur und in der Geschichte des Gott-

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 955 — 956.*

menſchen geſchrieben. Er ſuchte das Seyn, die Dreieinigkeit, die Zeugung, das Leben und die Offenbarung Gottes in der Natur und in der Geſchichte des Gottmenſchen den Ungläubigen aus der Vernunft zu erweiſen. Aus der Betrachtung der Natur kommt er auf Gott, reiner, einfacher; ebenſo iſt Moralität aus dem Innern geſchöpft. *) — Dieſe Weiſe iſt dann jener gegenüber zu ſtellen, um den ſcholaſtiſchen Theologen auch Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen.

c. Roger Baco.

Roger Baco bearbeitete beſonders Phyſik, blieb ohne Wirkung, erfand Schießpulver, Spiegel, Ferngläſer; er ſtarb 1294. **)

d. Raimund Lullus.

Raimund Lullus, Doctor illuminatus, hat ſich ſehr berühmt gemacht, die ars lulliana iſt von ihm; er nannte die Kunſt, die er aufſtellte, ars magna. Er war aus Majorka, wo er 1234 geboren wurde. Er iſt excentriſch, — eine von den gährenden Naturen, die ſich in Allem herumwerfen. Dieſer hatte Hang zur Alchemie und großen Enthuſiasmus für die Wiſſenſchaften überhaupt, wie eine feurige unruhige Einbildungskraft. In ſeiner Jugend lebte er ausſchweifend, ſchwärmte früh in Vergnügungen herum; dann zog er ſich in eine Einöde zurück, und hatte dort viele Viſionen von Jeſus. Und dabei wurde in ſeiner heftigen Natur der Trieb ausgebildet, der Verbreitung der chriſtlichen Seligkeit unter den Muhamedanern in Aſien und Afrika ſein Leben zu weihen; er lernte arabiſch zu ſeinem Bekehrungswerk, bereiſte Europa und Aſien, ſuchte um Unterſtützung beim Pabſt und allen Königen Europa's nach; dabei hat er ſich

*) Rixner: Handbuch d. Geſchichte d. Philoſ. Band II, S. 157; *Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 964 flg; Tiedemann: Geist d. spek. Phil. Band V, S. 290 flg.*

**) *Tennemann, a. a. O. S. 824—829.*

mit seiner Kunst beschäftigt. Er wurde verfolgt, duldete viele Mühseligkeiten, Abentheuer, Todesgefahren, Gefangenschaften, Mißhandlungen. In Paris hat er lange gelebt am Anfange des 14. Jahrhunderts, verfertigte bei 400 Schriften. Nach einem höchst unruhigen Leben — als Heiliger und Märtyrer verehrt — starb er 1315 an den Folgen von Mißhandlungen, welche er in Afrika erlitten hatte. *)

Seine Kunst bezieht sich nun auf das Denken. Näher war das Hauptbestreben dieses Mannes eine Aufzählung und Anordnung aller Begriffsbestimmungen, der reinen Kategorien, wohinein alle Gegenstände fallen, danach bestimmt werden können, um von jedem Gegenstand leicht die auf ihn anzuwendenden Begriffe angeben zu können. Er ist so systematisch; dieses wird mechanisch. Er hat Tableau gemacht in Kreisen, denen Dreiecke eingezeichnet, — zu Grunde gelegt waren, wo hindurch Kreise gehen. In diesen Kreisen hat er die Begriffsbestimmungen geordnet, und sie vollständig aufzutragen versucht. Von diesen Kreisen war ein Theil unbeweglich, ein anderer beweglich, die dann darauf paßten verglichen mit den Prädikaten. Die Kreise mußten auf gewisse Weise gestellt werden, um richtige Kombinationen zu bekommen; durch die Regeln des Herumdrehens, wo die Prädikate so auf einander fallen, sollte die allgemeine Wissenschaft durch diese Gedankenbestimmungen erschöpft werden. — Er beschrieb sechs Kreise, deren zwei die Subjekte, drei die Prädikate, und der äußerste die möglichen Fragen angiebt. Von jeder Klasse hat er neun Bestimmungen gehabt, zu deren Bezeichnung er neun Buchstaben BCDEFGHIK wählte. So hat er 1) neun absolute Prädikate um die Tafel geschrieben: Güte, Größe, Dauer (Ewigkeit), Macht, Weisheit, Wollen (Wille), Tugend, Wahrheit, Herrlichkeit; dann 2) neun

*) *Rixner: Lehrbuch d. Gesch. d. Philos. Band II, S. 126; Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 829—833.*

relative Prädikate: Verſchiedenheit, Einerleiheit, Entgegenſetzung, Anfang, Mitte, Ende, Größerſeyn, Gleichſeyn, Kleinerſeyn; 3) Ob? Was? Wovon? Warum? Wie groß? Von welcher Beſchaffenheit (quale)? Wann? Wo? Wie und womit? (Dieß Neunte enthält zwei Beſtimmungen); 4) Neun Subſtanzen (esse), als: Gott (divinum), Engel (angelicum), Himmel (coeleste), Menſch (humanum), Imaginativum, Sensitivum, Vegetativum, Elementativum, Instrumentativum; 5) neun Accidenzen, d. i. natürliche Beziehungen: Quantitas, Qualitas, Relatio, Actio, Passio etc.; und 6) neun moraliſche Beziehungen, Tugenden: Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit u. ſ. f. Dieſe nun hat er, wie bemerkt, zuſammen auf bewegliche Kreiſe bezeichnet, ſo daß man, indem man dieſe Kreiſe drehe und zu einander ſtelle, für alle Subſtanzen die ihnen zukommenden abſoluten und relativen Prädikate auf die gehörige Weiſe verbinde; durch die in dieſelben gezeichneten Dreiecke entſtehen Kombinationen, und durch die Kombinationen ſollten die konkreten Gegenſtände, überhaupt alle Wahrheit, Wiſſenſchaft, Erkenntniß beſtimmt ſeyn. *) Dieß hieß nun die lulliſche Kunſt.

C. Allgemeiner Standpunkt der Scholaſtiker überhaupt.

Wir haben nach dieſen Specialien ein Urtheil über die Scholaſtiker, eine Rechenſchaft von ihnen zu geben. Sie unterſuchten ſo hohe Gegenſtände, Religion; das Denken wurde ſo ſpitzfindig ausgebildet; es gab edle, tiefſinnige Individuen, Gelehrte. Und doch iſt dieß Ganze eine ganz barbariſche Philoſophie des Verſtandes, ohne realen Stoff, Inhalt; es erregt uns

*) *Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S.* 834—836; Rixner: Handbuch d. Geſch. d. Phil. Band II, Anhang S. 86—89; *Jordanus Brunus Nolanus: De compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Sectio II (Bruni Scripta, quae latine confecit, omnia; ed. Gfrörer, Stuttgardiae* 1835, *Fasciculus II, p.* 243—264).

kein wahrhaftes Intereſſe, und wir können nicht dahin zurückkehren. Es iſt Form, leerer Verſtand, der ſich in grundloſen Verbindungen von Kategorien, Verſtandesbeſtimmungen herumtreibt. Das intellektuelle Reich iſt droben, — ſo nicht bei den Neuplatonikern, — ausſtaffirt mit ſinnlichen Verhältniſſen (ſchon Vater, Sohn), Engeln, Heiligen, Märtyrern, ſtatt der Gedanken; die Gedanken ſind ſtroherne Verſtandes-Metaphyſik. Wozu alles dieſes? Es liegt hinter uns als Vergangenheit, es muß uns für ſich unbrauchbar bleiben.

Es hilft nichts, das Mittelalter eine barbariſche Zeit zu nennen. Es iſt eine eigenthümliche Art der Barbarei, nicht der unbefangenen, rohen, — ſondern die höchſte Idee und die höchſte Bildung zur Barbarei geworden; was eben die gräßlichſte Geſtalt der Barbarei und Verkehrung iſt, — die abſolute Idee, und zwar durch's Denken, zu verkehren. Wir ſehen göttliche Welt, äußerlich, obzwar in der Vorſtellung, trockenen, leeren Verſtand; dadurch wird jene göttliche Welt, obgleich ihrer Natur nach das rein Spekulative, doch verſtändigt, verſinnlicht, — nicht wie Kunſt, ſondern im Gegentheil als Verhältniß der gemeinen Wirklichkeit. Die Scholaſtik iſt die gänzliche Verwirrung des Verſtandes in dem Knorren der nordiſch-germaniſchen Natur. Wir haben zweierlei Welten: ein Reich des Lebens, ein Reich des Todes. Die göttliche Welt war für die Einbildungskraft, Andacht bevölkert durch Engel, Heilige, Märtyrer; in der überſinnlichen Welt war keine Natur, keine Wirklichkeit des denkenden, allgemeinen, vernünftigen Selbſtbewußtſeyns. In der unmittelbaren Welt, ſinnlichen Natur war keine Göttlichkeit, weil ſie nur das Grab des Gottes, wie der Gott außer jener. Zum göttlichen Reich, von Verſtorbenen bewohnt, war nur durch den Tod zu gelangen; die natürliche Welt war ebenſo todt, — belebt nur durch den Schein jener und die Hoffnung, hatte ſie keine Gegenwart. Es half nicht, Mittelweſen als ein Band einzuſchieben, Maria, die Heiligen, Verſtorbenen in einer jenſei-

tigen Welt. Die Verſöhnung war formell, nicht an und für ſich, nur Sehnſucht des Menſchen, — Befriedigung nur in einer anderen Welt.

Einem Volke von Barbaren war eine unendliche Wahrheit anvertraut. Wenn wir den am nächſten bei der Hand liegenden Gegenſatz gegen die ſcholaſtiſche Philoſophie und Theologie und das Treiben des ſcholaſtiſchen Wiſſens ſuchen, ſo können wir ſagen: es iſt der geſunde Menſchenverſtand, Erfahrung (äußere und innere), Naturanſchauung, Menſchlichkeit, Humanität. Der Geiſt, Charakter z. B. der griechiſchen Humanität war, daß alles Konkrete, alles Intereſſe für den Geiſt, das Denken eine Präſenz, Gegenwart in der menſchlichen Bruſt hatte, in ſeinen Gefühlen, in ſeinen Gedanken ſeine Wurzel hat. Das verſtändige Bewußtſeyn, die gebildete Wiſſenſchaft hat an ſolchem Inhalte ihren realen Stoff, worin ſie bei ſich ſelbſt iſt und bleibt. Das Wiſſen beſchäftigt ſich allenthalben mit ſeinen Angelegenheiten, und an dieſem Stoffe, an der Natur und deren feſten Geſetzen, hat das Intereſſe den Maaßſtab und die Richtung ſich zu orientiren; es bleibt ſich getreu, und ſein Ernſt und ſein Spiel hat ſein Maaß daran. Auch die Verirrungen auf dieſem Boden haben ihr Ziel an dem feſten Mittelpunkte des Selbſtbewußtſeyns des menſchlichen Geiſtes, und als Verirrungen ſelbſt haben ſie darin eine Wurzel, die als Wurzel ihre Rechtfertigung hat; nur die einſeitigen Entfernungen von der Einheit dieſer Wurzel mit dem ganz konkreten Grund und Keime ſind das Mangelhafte. Was wir hier dagegen ſehen, iſt die abſolute, unendliche Wahrheit, als Geiſt ausgeſprochen, in Barbaren gelegt, in Menſchen, die nicht das Selbſtbewußtſeyn ihrer geiſtigen Menſchheit haben, noch nicht menſchliches Bewußtſeyn, — Menſchenbruſt, aber nicht menſchlichen Geiſt haben. Die abſolute Wahrheit realiſirt, vergegenwärtigt ſich noch nicht im wirklichen Bewußtſeyn, ſondern die Menſchen ſind aus ſich herausgeriſſen; für ſie befindet ſich der Inhalt, die unendliche Wahrheit des Geiſtes,

noch in ein fremdartiges Gefäß, voll des intenſivſten Triebes phyſiſchen und geiſtigen Lebens, in ſie hineingelegt, aber als ein centnerſchwerer Stein, deſſen ungeheuern Druck ſie nur empfinden, nicht verdauen, mit dem Triebe noch nicht aſſimiliren: und nur Beruhigung, Verſöhnung finden können, indem ſie ſchlechterdings außer ſich kommen, und wild in dem und durch das geworden ſind, was ihren Geiſt ruhig und mild machen ſollte.

Die Religion hat hier in dieſem Zuſtand ihre Sphäre, ihre wahrhaft edle und ſchöne Geſtalt nur in wenigen einzelnen Individuen, und zwar in ſolchen, die der Welt abgeſtorben, von ihr entfernt ſind, die ſich in der Empfindung halten können: ſo in Weibern des Mittelalters, oder in Mönchen oder anderen Einſiedlern, die ſich in der kontrakten, zuſammengezogenen, zuſammengehaltenen Innigkeit des Herzens und Geiſtes, einer Wirklichkeitsloſigkeit halten können. Die Eine Wahrheit ſtand iſolirt im Menſchen, die ganze Wirklichkeit des Geiſtes war noch nicht dadurch durchgebildet; Gemüther, die in einem kleinen Kreiſe lebend ſich auf die Religion beſchränken, zeigen Schönheit.

Auf der anderen Seite iſt es aber nothwendig, daß der Geiſt als Wille, Triebe, Leidenſchaft noch eine ganz andere Stellung, Ausbreitung, Verwirklichung als ſolche einſame Kontraktion fordert, — daß die Welt einen ausgedehnteren Kreis des Daſeyns erfordert, einen wirklichen Zuſammenhalt der Individuen, Vernünftigkeit und Gedanken in den wirklichen Verhältniſſen und den Handlungen. Dieſer Kreis der Verwirklichung des Geiſtes, das menſchliche Leben, iſt aber zunächſt abgeſchnitten von jener geiſtigen Region der Wahrheit. Die ſubjektive Tugend hat mehr den Charakter des Schmerzes und der Entbehrung für ſich, die Sittlichkeit iſt eben dieſes Sich-Entziehen, Aufgeben: und die Tugend gegen Andere nur der der Mildthätigkeit, ein Momentanes, Zufälliges, Verhältnißloſes. Alles das, was zur Wirklichkeit gehört, iſt ſo nicht durchgebildet durch die Wahrheit; dieſe iſt nur ein Himmliſches, ein Jenſeits. Die

Wirklichkeit, das Irdiſche iſt damit gottverlaſſen, und ſo Willkür; alſo einzelne wenige Individuen ſind heilig, die anderen unheilig. Wir ſehen in dieſen Anderen die Abwechſelung von der Heiligkeit eines Moments in der Viertelſtunde des Kultus: und dann wochenlang ein Leben der rohſten Eigenſüchtigkeit, Gewaltthat und grauſamſten Leidenſchaft. Es iſt ſchön, das Kreuzfahrerheer, als ſie Jeruſalem anſichtig waren, alle betend, Buße thuend, ihr Herz zerknirſchend auf die Stirne fallen und anbeten zu ſehen. Aber dieß iſt ein Moment, der auf monatlange Rohheit, Tollheit, Abſcheulichkeit, Dummheit, Gemeinheit, Leidenſchaft gefolgt iſt, die ſich überall bewies auf ihrem Zuge. Mit höchſter Tapferkeit haben ſie die heilige Stadt geſtürmt, und darauf ſich in Blut gebadet, und in viehiſcher Wildheit gewüthet; davon ſind ſie wieder in Zerknirſchung und Buße übergegangen; dann ſtehen ſie verſöhnt und geheiligt auf von den Knien, und überließen ſich wieder allen Kleinlichkeiten elender Leidenſchaften, für Rohheit und Geiz, Habſucht, Lüſte thätig zu ſeyn.

Die Wahrheit war auch nicht Fundament der Wirklichkeit. Deswegen zerfiel das allgemeine Leben in zwei Theile; ſo ſehen wir zwei Reiche, nämlich ein geiſtiges und ein weltliches, Kaiſer und Pabſtthum, ſchroff einander gegenüber ſtehen: Kirche und kein Staat, ſondern Reich, weltliche Herrſchaft, jene die jenſeits liegende, dieſes die dieſſeits liegende Welt. Zwei abſolut weſentliche Principien zerſchlagen ſich an einander; die weltliche Rohheit, die Knorrigkeit des individuellen Wollens erzeugt die härteſte, fürchterlichſte Entgegenſetzung.

Ebenſo bodenlos iſt denn auch die Wiſſenſchaft. α. Der denkende Verſtand macht ſich an die Myſterien der Religion; ſie ſind ganz ſpekulativer Inhalt, Inhalt nur für den vernünftigen Begriff. Aber das Myſterium, der Geiſt, dieſes Vernünftige iſt noch nicht in das Denken eingekehrt; das Denken iſt daher gottverlaſſenes, nur abſtrakter, endlicher Verſtand, in ſich nur formell, gehaltloſes Denken, das jener Tiefe entfremdet iſt,

selbst indem es sich mit diesem Gegenstande beschäftigt. Seinen Inhalt schöpft der Verstand ganz aus einem Solchen, dem er schlechthin, das ihm auch schlechthin fremd bleibt; er ist überhaupt nicht beschränkt, so maaßlos in seinen Bestimmungen und Unterscheidungen, — gleichsam wie wenn man mit Willkür Sätze, Worte und Töne bilden und verbinden wollte, bei denen nicht vorausgesetzt ist, daß sie für sich einen Sinn ausdrücken sollen (Sinn, Bedeutung ist Konkretes), die nur sprechbar seyn, keine Grenze haben sollen als die Möglichkeit (sich nicht zu widersprechen).

β. Insofern der Verstand sich an den gegebenen religiösen Inhalt hält, so kann er diesen Inhalt beweisen, daß es so seyn muß; und diese Einsicht kann aufgewiesen werden, wie bei einem geometrischen Satze. Aber es bleibt immer noch etwas übrig, was zur Befriedigung gehört; bewiesen ist es, aber ich begreife es doch nicht. So ist der vortreffliche Satz Anselms, an dem man den Charakter des scholastischen Verstandes überhaupt sieht,*) Beweis, nicht Begreifen des Daseyns Gottes. Mit jener Einsicht habe ich nicht das Letzte gewonnen, nicht das, was ich will; es fehlt das Ich, das innige Band, die Innigkeit als Innigkeit des Gedankens. Diese liegt nur im Begriffe, in der Einheit des Einzelnen und Allgemeinen, des Seyns und Denkens; zum Begreifen dieser Einheit müßte erkannt werden, daß das Seyn aus sich selbst sich zum Begriffe macht und umgekehrt, Denken und Seyn identisch sind. Das ist die Innigkeit, nicht die nothwendige Folge aus Voraussetzungen; nicht die Natur des Denkens und Seyns ist hier Objekt, — was sie sind, ist vorausgesetzt.

γ. Wenn dieser Verstand aber so von Erfahrung, einem gegebenen konkreten Inhalt, bestimmter Naturanschauung, menschlichem Gemüth, Recht, Pflicht — insofern die Innigkeit ebenso

*) *Siehe Oben, S.* 166—168.

dieß iſt — ausgeht, ſeine Beſtimmungen zum Behuf ſo zu ſagen dieſes Inhalts findet, er von da auf Abſtraktionen kommt — ſo z. B. in der Phyſik auf Materie und Kräfte —: ſo hat er, obgleich ſeine Form, ſolches Allgemeine, nun dem Inhalt nicht Genüge thut, daran doch einen feſten Punkt, an dem er ſich orientirt, eine Grenze für die Reflexion, die ſonſt in's Maaßloſe fortginge. Oder man hat konkrete Anſchauung von Staat, Familie; das Raiſonnement hat am Inhalt feſten Punkt, der es dirigirt, — eine Vorſtellung, welche die Hauptſache iſt. Und die Mangelhaftigkeit ſeiner Form wird verſteckt und vergeſſen gemacht, der Accent nicht darauf gelegt. Hier wurde aber nicht von einer ſolchen Grundlage ausgegangen. Bei dieſem ſcholaſtiſchen Verſtande war es vielmehr, daß ſie die Verſtandesbildung als Tradition (in den Kategorien) empfangen haben; ſpäter iſt dieſem geiſtverlaſſenen Verſtande die Philoſophie des Ariſtoteles in die Hände gefallen. Sie iſt aber ein zweiſchneidiges Schwerdt; ſie iſt höchſt beſtimmter, klarer Verſtand, der zugleich ſpekulativer Begriff iſt: die abſtrakten Verſtandesbeſtimmungen herausgenommen, haltungslos für ſich, übergehend, dialektiſch, haben nur in ihrer Verbindung Wahrheit. Das Spekulative iſt dadurch gegenwärtig bei Ariſtoteles, daß ſolches Denken ſich nicht dem Reflektiren für ſich überläßt, ſondern immerfort die konkrete Natur des Gegenſtandes vor ſich hat; dieſe Natur iſt der Begriff der Sache: das ſpekulative Weſen der Sache iſt der regierende Geiſt, welcher die Reflexions-Beſtimmungen nicht frei für ſich läßt.

Die Scholaſtiker haben die ariſtoteliſche Philoſophie als äußerlich erhalten; ſie ſind nicht von dieſen Gegenſtänden ausgegangen, welche die Betrachtung regieren, ſondern ſie haben nur den äußerlichen Verſtand davon überkommen und ſich darin ausgebreitet. Weil kein Maaß für denſelben vorhanden war weder durch die konkrete Anſchauung noch durch den reinen Begriff ſelbſt, ſo iſt der Verſtand in ſeiner Aeußerlichkeit als regellos geblieben. Sie haben die abſtrakten Verſtandesbeſtimmungen feſt

gemacht, immer unangemeſſen ihrem abſoluten Stoffe, ebenſo jedes Beiſpiel aus dem gemeinen Leben als Stoff genommen: und da jeder Fall, das Konkrete ihnen widerſpricht, ſo ſie nur feſthalten können durch Beſtimmen, Einſchränken, — und ſo ſich in eine endloſe Menge von Diſtinktionen verflochten, die ſelbſt ebenſo in und durch das Konkrete gehalten, erhalten würden. So iſt kein geſunder Menſchenverſtand in ſolchem Treiben der Scholaſtiker. Geſunder Menſchenverſtand darf nicht gegen Spekulation, wohl aber gegen bodenloſe Reflexion auftreten; die ariſtoteliſche Philoſophie iſt das Gegentheil hiervon, eben ſo in dieſem Treiben ſich ſelbſt entfremdet. Ebenſo feſt iſt die Vorſtellung der überſinnlichen Welt, Engel u. ſ. f.; ohne alles Urtheil, barbariſcher Weiſe haben ſie dieſen Stoff weiter bearbeitet, — ebenſo wie mit endlichem Verſtande, mit endlichen Vorſtellungen, Verhältniſſen bereichert und betrachtet. — Es iſt kein immanentes Princip im Denken ſelbſt, ſondern der Verſtand der Scholaſtiker hat eine fertige Metaphyſik in die Hände bekommen ohne Bedürfniß ſeiner Beziehung auf das Konkrete; ſie wurde getödtet, die Theile ſind geiſtlos verzweigt und vereinzelt worden. Man könnte von den Scholaſtikern ſagen, ſie haben ohne Vorſtellung philoſophirt, d. i. ohne ein Konkretes; esse reale, esse formale, esse objectivum, quidditas, τὸ τί ἦν εἶναι haben ſie zu Subjekten gemacht. Geſunder Menſchenverſtand hat ein Subſtrat, eine Regel für die abſtrakten Verſtandesbeſtimmungen.

δ. Dieſer rohe Verſtand hat dann zugleich Alles gleichgemacht, nivellirt, wegen ſeiner abſtrakten Allgemeinheit, die das Geltende; ebenſo iſt es auch im Politiſchen, er geht auf's politiſche Gleichmachen. Der rohe Verſtand hat nicht ſich, ſeine Endlichkeit vernichtet, — den Himmel, die Idee, die intellektuelle, myſtiſche, ſpekulative Welt in ſeiner Anwendung ſo ſchlechthin verendlicht; denn er macht keinen Unterſchied, ob ſeine Beſtimmungen hier gelten oder nicht, — wo das Endliche gilt, wo

es nicht gilt. Daher jene ſinnloſen Fragen und Bemühungen, ſie zu entſcheiden; ſinnlos, abſcheulich, abgeſchmackt iſt das, wenn (auch mit richtiger Konſequenz) Beſtimmungen in ein Feld gebracht werden, wo ſie gar nicht hingehören. Ebenſo iſt hier nicht der Ort zu entſcheiden, welche Konſequenzen zu machen ſind; als Vorſtellungen ſeiner Phantaſie läßt er ſie im Nebuloſen. Der Verſtand macht nicht den Unterſchied (und kann es nicht), welche Beſtimmungen — wenn näher beſtimmt werden ſoll — hingehören, um konkreten Inhalt in ſeiner Allgemeinheit aufzufaſſen; beim Apfel im Paradieſe fragt er, welcher Sorte von Aepfeln er angehörte. Die Brücke vom Allgemeinen zum Beſonderen fehlt. So wird das Recht eingetheilt in kanoniſches, Kriminal-Recht u. ſ. w.; der Eintheilungsgrund wird nicht aus dem Allgemeinen ſelbſt genommen, — es iſt ſo unbeſtimmt, welche beſondere Beſtimmung dem allgemeinen Gegenſtande zukommt. Iſt dieſer Gegenſtand Gott, z. B. Gott iſt Menſch worden, ſo iſt die Beziehung zwiſchen Gott und Menſch nicht aus ihrer Natur geſchöpft; Gott überhaupt erſcheint, alſo auf jegliche Weiſe. So kommt leicht herein, bei Gott iſt nichts unmöglich; ſo kommt der Kürbis herein, — es iſt gleichgültig, in welcher Beſtimmung das Allgemeine geſetzt wird. —

Wir haben nun von dem weiteren Fortgange des allgemeinen Geiſtes zu ſprechen. Unter den Gelehrten zeigt ſich die Unwiſſenheit über's Vernünftige, vollkommene, ungeheure Geiſtloſigkeit, — ebenſo die gräulichſte, gänzliche Unwiſſenheit bei den Uebrigen, den Mönchen. Das Verderben des Erkennens machte den Uebergang zu einer Veränderung; indem der Himmel, das Göttliche ſo herabgeſetzt, hob ſich die Erhabenheit des Geiſtes über das Weltliche, ſeine geiſtige Uebermacht über daſſelbe auf. Denn wir ſahen, daß die überſinnliche Welt der Wahrheit, Religion (als Welt von Vorſtellungen) durch das Gleichmachen des Verſtandes ruinirt wurde. Wir haben einer Seits geſehen eine Behandlung des Lehrbegriffs auf philoſophiſche

Weiſe, aber auch eine Ausbildung des formell logiſchen Gedankens, die Verweltlichung des an und für ſich ſeyenden, abſoluten Inhalts. Ebenſo hat ſich die exiſtirende Kirche, dieſes Daſeyn des Himmels auf Erden, mit dem Weltlichen ausgeglichen; ſie iſt ruinirt, verweltlicht worden, und zugleich auf eine empörende Weiſe. Das Weltliche ſoll nur weltlich ſeyn, — dieß Weltliche aber zugleich die Würde und Autorität des Göttlichen haben. So wie in Anſehung der Wirklichkeit — nicht bloß des Erkennens — das Regiment der Kirche ganz weltlich geworden, in Herrſchaft, Beherrſchung, Reichthum, Länderbeſitz übergegangen: iſt ſomit auch ſo ihr Unterſchied ruinirt, Beides ausgeglichen, — aber nicht auf eine vernünftige Weiſe, ſondern für die Kirche auf eine Weiſe, welche Verdorbenheit iſt. Abſcheuliche Sitten und ſchlechte Leidenſchaften, Willkür, Wolluſt, Beſtechung, Liederlichkeit, Habſucht, Laſter haben ſich in ihr eingefunden; und ſie hat das Verhältniß der Herrſchaft gegründet und feſtgehalten. Dieſer Ruin der überſinnlichen Welt, als vorgeſtellt und als gegenwärtige Kirche, iſt es, der den Menſchen hat treiben müſſen aus einem ſolchen Tempel, Allerheiligſten, das verendlicht wurde.

Wir haben näher die Principien, die eingetreten und einander gegenüber ſtehen, und ihre Entwickelung anzugeben, um den Uebergang in die neue Geſchichte und den Standpunkt der Philoſophie zu faſſen. Weil nun auf dieſe und ähnliche Weiſe der Idee des Geiſtes gleichſam das Herz durchſtochen war, blieben die Theile geiſtlos und leblos, und wurden ſo von dem Verſtande verarbeitet. Das Denken war dadurch, daß es an eine Aeußerlichkeit gebunden war, auch verrückt, und der Geiſt war in ihm nicht mehr für den Geiſt thätig. Das Daſeyn der Kirche als die Regierung Chriſti auf Erden, der eine äußerliche Exiſtenz gegenüber ſteht, iſt das Höhere, das Herrſchende; denn die Religion muß das Zeitliche beherrſchen. Durch die Unterwerfung der weltlichen Macht war die Kirche Theokratie, wurde

ſo ſelbſt weltlich, — und zwar eben die gräulichſte, barbariſchſte Wirklichkeit. Denn Staat, Regierung, Recht, Eigenthum, bürgerliche Ordnung, — dieß iſt das Religiöſe als vernünftige Unterſchiede, d. h. für ſich feſte Geſetze. Das Gelten der Glieder, Stände, Abtheilungen, ihre unterſchiedenen Beſchäftigungen, die Stufen und Grade des Böſen, ebenſo wie des Guten, ſind Heraustreten in Form der Endlichkeit, Wirklichkeit, Exiſtenz des ſubjektiven Willens. Das Religiöſe hat nur die Form der Unendlichkeit. Alle Geſetze des Guten ſind ebenſo über den Haufen geworfen, als das Böſe und ſeine Strafen unendlich gemacht. Die Kirche iſt in ihrem äußerlichen Daſeyn unverletzlich; jedes Vergehen an ihr iſt Ketzerei, Verletzung des Heiligen. Andere Meinungen werden auch mit dem Tode beſtraft: ſo die Ketzerei, und dann die nicht orthodoxen Chriſten, die heterodox gegen die Beſtimmungen einer endloſen Dogmatik mit den abſtrakteſten, leerſten Beſtimmungen. Dieſe Vermiſchung des Heiligen, Göttlichen, Unverletzbaren mit den zeitlichen Intereſſen, die zur vollkommenen Willkür, Laſter, gänzlich ungebundenen Lüſten fortgeht, weil ſie nicht durch Geſetze gehalten wird, erzeugt einer Seits Fanatismus, wie bei den Türken, anderer Seits Demuth, obedientia passiva gegen dieß Furchtbare, Laicität.

Gegen dieſe Entzweiung hat ſich dann aber auf der anderen Seite das Weltliche in ſich vergeiſtigt; oder es hat ſich in ſich feſtgeſetzt, und zwar auf eine durch den Geiſt berechtigte Weiſe. Dem Geiſtigen, der Religion fehlte die Gegenwart ihrer höchſten Spitze, die gegenwärtige Wirklichkeit ihres Hauptes; der Gegenwart, Weltlichkeit fehlt, an ihr den Gedanken, das Vernünftige, Geiſtige zu haben. Im 10. Jahrhundert war der allgemeine Trieb in der Chriſtenheit, Kirchen zu bauen; der Gott ſelbſt war nicht gegenwärtig darin, angeſchaut. Die Chriſtenheit erhob ſich in ihrer Sehnſucht, das Princip der Wirklichkeit, als ihr eigenes in ſich, zu erobern. Nicht dieſe

Gebäude, nicht der äußere Reichthum, die Gewalt und Herrſchaft der Kirche, nicht die Mönche, der Klerus und Pabſt ſind das Princip eigener wirklicher Gegenwart in ihr; ſie genügten dem Geiſtigen nicht. Der Pabſt oder Kaiſer iſt nicht Dalailama, der Pabſt iſt nur Statthalter Chriſti; Chriſtus iſt, als vergangene Exiſtenz, nur in der Erinnerung und Hoffnung geſetzt. Die Chriſtenheit erhob ſich alſo, dieß eigentliche Haupt zu ſuchen; das iſt die Bewegung, Triebfeder der Kreuzzüge. Sie ſuchte ſeine Gegenwart, ſeine äußerliche im Lande Kanaan, ſeine Spuren, den Berg, wo er gelitten, ſein Grab; ſie fanden es, aber Grab iſt Grab. „Aber Du läſſeſt ihn im Grabe nicht, Du willt nicht, daß ein Heiliger verweſe.“ Sie meinten irrig, ſie würden ſich darin befriedigen, dieß ſey es wahrhaft, was ſie ſuchten; ſie verſtanden ſich nicht. Dieſe heiligen Orte, Oelberg, Jordan, Nazareth, als äußere ſinnliche Gegenwart des Raums ohne Gegenwart der Zeit, ſind Vergangenes, Erinnerung, nicht Anſchauen, unmittelbare Gegenwart; ſie fanden nur ihren Verluſt, ihr Grab in dieſer Gegenwart. Ohnehin Barbaren, ſuchten ſie nicht das Allgemeine, die Weltſtellung Syriens und Aegyptens, dieſes Mittelpunkts der Erde: wie Bonaparte, als die Menſchheit vernünftig, das im Handel frei Verbindende. So wurden ſie durch die Sarazenen und durch ihre eigene Rohheit, Elend, Abſcheulichkeit zum Verſtändniß gebracht, daß ſie ſich hier getäuſcht. Was ſie ſuchten, ſollten ſie in ſich ſelbſt ſchauen, in der Gegenwart des Verſtandes; das Denken, eigene Wiſſen und Wollen iſt dieſe Gegenwart. Indem was ſie thun, ihre Zwecke und Intereſſen, rechtlich und ſo zum Allgemeinen gemacht werden, ſo iſt die Gegenwart vernünftig. Das Weltliche iſt in ihm ſelbſt feſt geworden, d. h. hat Gedanke, Recht, Vernunft in ſich erhalten.

Was das geſchichtliche Verhältniß der Zeit überhaupt betrifft, ſo kann bemerkt werden, daß wie wir einer Seits die Selbſtloſigkeit, das Verhältniß des Geiſtes, nicht bei ſich zu

ſeyn, die Zerriſſenheit des Menſchen ſehen, wir auf der anderen Seite den politiſchen Zuſtand feſter werden ſehen, indem ſich eine Selbſtſtändigkeit gründet, die nicht mehr nur barbariſch, ſelbſtſüchtig iſt. In jener Selbſtſtändigkeit iſt das Moment der Barbarei enthalten, die der Furcht bedarf, um in Schrecken gehalten zu werden. Jetzt ſehen wir aber Recht und Ordnung eintreten. Das Feudalſyſtem, die Leibeigenſchaft iſt zwar die herrſchende Ordnung; aber Alles darin iſt ein rechtlich Feſtes, d. h. ein Feſtes in Beziehung auf die Freiheit. Das Recht hat ſeine Wurzel in der Freiheit, daß das Individuum ſich zur Exiſtenz bringe und anerkannt werde; das Recht iſt ſo feſtgeſetzt, wenn auch Verhältniſſe zum Privat-Eigenthum gemacht ſind, die eigentlich dem Staate angehören. Dieß Verhältniß tritt nun auf gegen das Princip der Selbſtloſigkeit der Kirche. Die Feudal-Monarchie macht zwar Verhältniſſe der Geburt feſt, nach der Geburt ſind die weſentlichen Rechte beſtimmt; ſie ſind aber nicht kaſtenmäßig, wie bei den Indiern, ſondern in der kirchlichen Hierarchie konnte jeder aus der niedrigſten Klaſſe ſelbſt zu den höchſten Stellen gelangen. In Italien und Deutſchland haben Städte, Bürger-Republiken ihr Recht erworben und anerkennen laſſen durch die weltliche und kirchliche Gewalt; Reichthum zeigte ſich in den Niederlanden, Florenz und den Reichsſtädten am Rhein. Die Kapitani ſind auch ſo ein Heraustreten aus dem Feudalſyſtem. Es war übrigens auch in dem Feudalſyſtem Recht, bürgerliche Ordnung, Freiheiten, geſetzliche Ordnungen nach und nach hervorgetreten. Die Sprache wurde lingua volgare; ſo in Dante's comedia diviha. Die Wiſſenſchaften beſchäftigten ſich mit gegenwärtigem Stoff.

Dieſe Umkehrung hat der Geiſt der Zeiten genommen; er verläßt die Intellektual-Welt, und ſieht ſich jetzt auch ſeine gegenwärtige Welt, ſein Dieſſeits an. Mit dieſem Umſchwunge ſinkt und verliert ſich die ſcholaſtiſche Philoſophie, — ſie, deren Gedanken jenſeits der Wirklichkeit ſind. Damit ſtehen dann im

Zuſammenhang Handel und Künſte. In den Künſten liegt, daß der Menſch aus ſich das Göttliche hervorbringt; da jene Künſtler ſo fromm waren, die Selbſtloſigkeit zu ihrem Princip als Individuen hatten: ſo waren ſie es, aus deren ſubjektivem Vermögen dieſe Darſtellungen hervorgingen. Es hängt damit zuſammen, daß das Weltliche ſo berechtigt in ſich ſich gewußt hat, Beſtimmungen feſtgehalten hat, die auf die ſubjektive Freiheit ſich gründen. Im Gewerbe iſt das Individuum auf ſeine Thätigkeit angewieſen; es ſelbſt iſt das Bethätigende und Hervorbringende. Die Menſchen ſind dazu gekommen, ſich frei zu wiſſen, ihre Freiheit ſich anerkennen zu machen, und für eigene Intereſſen, Zwecke thätig zu ſeyn die Kraft zu haben!

Der Geiſt hat ſich wieder geſammelt, und, wie in ſeine eigenen Hände, ſo in ſeine Vernunft geſchaut. Die Kirche glaubte vorher im Beſitze von dieſem Andern, der göttlichen Wahrheit, zu ſeyn, und war mithin in derſelben Aeußerlichkeit befangen, die die Form von Willkür, Weltlichkeit und allen ſchlechten Leidenſchaften hatte. Aber als das weltliche Regiment in ſich Ordnung und Recht erhielt, und aus der harten Zucht des Dienſtes herausgebildet war: da fühlte es ſich für ſich berechtigt, von Gott geſtiftet zu ſeyn, das Göttliche mithin hier präſent zu haben, für ſich berechtigt gegen das Göttliche in der Kirche, was gegen die Laien ausſchließlich ſeyn ſollte. Die weltliche Macht, das weltliche Leben, das Selbſtbewußtſeyn hat das göttlichere, höhere, kirchliche Princip in ſich aufgenommen; ſo iſt der ſchroffe Gegenſatz verſchwunden. Dieſe Macht der Kirche iſt aber auch die Rohheit der Kirche; ſie ſoll nicht nach und in der Wirklichkeit wirken, ſondern im Geiſte mächtig ſeyn. Es kam ſofort in die Weltlichkeit das Bewußtſeyn der Erfüllung der abſtrakten Begriffe mit der Realität der Gegenwart, und daß dieſe nicht mehr in ſich ein Nichtiges ſey, ſondern auch in ſich Wahrheit habe. So kam der Geiſt wieder zu ſich.

Dieſe Wiedergeburt iſt als das Wiederaufleben der Künſte

und Wissenschaften bezeichnet, — die Epoche, da der Geist Zutrauen zu sich selbst und zu seinem Daseyn faßt, und sich in seiner Gegenwart sein Interesse findet. Er ist in Wahrheit mit der Welt versöhnt, — nicht an sich, jenseits im leeren Gedanken, am jüngsten Tage bei der Verklärung der Welt, d. h. wenn sie nicht mehr Wirklichkeit ist, und es ist um die Welt zu thun, — nicht als um eine vertilgte. Der Mensch, der das, was sittlich, Recht sey, zu suchen getrieben war, konnte es nicht mehr auf solchem Boden finden, sondern hat sich umgesehen, dieses anderswo zu finden. Die Stelle, wohin er gewiesen wurde, ist er selbst, sein Inneres, und die äußerliche Natur, bei der Naturbeobachtung ahnet sich der Geist in ihr überhaupt gegenwärtig. Der endliche Himmel, der irreligiös gemachte Inhalt hat ihn zu Endlichem, zur Gegenwart getrieben.

Dritter Abschnitt.

Wiederaufleben der Wissenschaften.

Aus dieser Entfremdung des tieferen Interesses in geistlosem Inhalte und der in unendliche Einzelnheit sich hinausverlaufenden Reflexion erfaßte sich der Geist nun in sich selbst, und erhob sich zu der Forderung, sich als wirkliches Selbstbewußtseyn sowohl in der übersinnlichen Welt, als in der unmittelbaren Natur zu finden und zu wissen. Dieses Erwachen der Selbstheit des Geistes führte das Wiederaufleben der alten Künste und der alten Wissenschaften herbei, — ein scheinbares Zurückfallen in die Kindheit, aber in der That ein eigenes Erheben in die Idee, das Selbstbewegen aus sich, wie die Intellektual-Welt ihm mehr eine gegebene war. Davon sind alle Bestrebungen und Erfindungen, davon die Entdeckung Amerika's und die Auffindung

des Weges nach Oſtindien ausgegangen, und beſonders die Liebe zu den alten ſogenannten heidniſchen Wiſſenſchaften wieder erwacht: und ſo, daß man ſich zu den Werken der Alten gewendet hat. Dieſe Werke der Alten ſind Gegenſtände der Studien geworden. Dieſe wurden als studia humaniora, wo der Menſch in ſeinem Intereſſe, in ſeinem Wirken anerkannt iſt, dem Göttlichen gegenübergeſtellt; aber es war das Göttliche in der Wirklichkeit des Geiſtes. Daß die Menſchen ſelbſt etwas ſind, hat ihnen ein Intereſſe gegeben für die Menſchen, die als ſolche etwas ſind.

Damit iſt die nähere Seite verbunden, daß, — indem die formelle Bildung des Geiſtes der Scholaſtiker das Allgemeine geworden iſt, — das Reſultat hat ſeyn müſſen, daß der Gedanke ſich in ſich ſelbſt weiß und findet; daraus iſt dann der Gegenſatz entſprungen vom Verſtand, und der kirchlichen Lehre oder dem Glauben. Die Vorſtellung iſt allgemein geworden, daß der Verſtand etwas für falſch erkennen könne, was die Kirche behauptet. Es iſt von Wichtigkeit geweſen, daß der Verſtand ſich ſo erfaßt hat, obſchon im Gegenſatz gegen das Poſitive überhaupt.

A. Studium der Alten.

Die nächſte Weiſe, wie das Umſchauen nach dem Menſchlichen in Anſehung des Wiſſenſchaftlichen ſich hervorgethan hat, iſt die geweſen, daß ein Intereſſe der Art im Abendlande, eine Empfänglichkeit für die Alten in ihrer Klarheit und Schönheit entſtanden iſt, und daß die Bekanntſchaft mit den Alten Intereſſe gewonnen hat. Die Wiedererweckung der Wiſſenſchaften und Künſte, beſonders des Studiums der alten Literatur in Beziehung auf Philoſophie war aber zuerſt eines Theils eine Wiedererweckung bloß der alten Philoſophie in ihrer früheren urſprünglichen Geſtalt; Neues iſt noch nicht aufgekommen. Beſonders das Studium der Griechen erwachte wiederum. Die Bekanntſchaft, die das Abendland mit den griechiſchen Originalien

gemacht hat, hängt mit äußeren politischen Begebenheiten zusammen. Das Abendland kam durch Kreuzzüge, und Italien durch Handel mit den Griechen in häufigen Verkehr; vom Orient hatte es die römischen Gesetze, als ein Kodex des corpus juris zufällig entdeckt wurde, seine diplomatische Bezihlung. Das Abendland ist mit dem griechischen Morgenlande solchen in Berührung gekommen, als dem bei dem unglücklichen Sturze des byzantinischen Kaiserthums die edelsten und ausgezeichnetsten Griechen nach Italien flüchteten. Schon früher in der Bedrängniß des griechischen Kaiserthums von den Türken sind Gesandte nach dem Abendlande geschickt worden, die um Hülfe bitten sollten; es waren diese Gelehrte, und durch diese, die sich größtentheils im Abendlande niederließen, ist diese Liebe dorthin verpflanzt worden. Petrarca lernte so griechisch von Barlaam, einem Mönche in Kalabrien, wo dergleichen viele wohnten von dem Orden des heiligen Basilius, der Klöster in Unter-Italien mit griechischem Ritus hatte. Der Mönch lernte in Konstantinopel Griechen kennen, insbesondere Chrysoloras, der seit 1396 sich Italien zum beständigen Wohnsitz wählte. Jene Griechen machten das Abendland mit den Werken der Alten, des Platon, bekannt. *) Man thut den Mönchen zu viel Ehre, daß sie die Alten uns aufbewahrt; sie sind vielmehr aus Konstantinopel gekommen, — die lateinischen Werke sind freilich im Abendlande konservirt worden. Jetzt wurde man hier erst mit den eigentlich aristotelischen Schriften bekannt, und dadurch die alten Philosophien wieder erweckt, wenn gleich diese mit ungeheuer wilden Gährungen vermischt wurden.

So wurde Theils die alte platonische Philosophie, Theils die neuplatonische wieder in ihrer ersten Gestalt hervorgesucht, die aristotelische, epikureische, auch die ciceronianische Popular-

*) *Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil., Th. VI, Abth.* 1, *S.* 125 — 128; *Tennemann, Band IX, S.* 22 — 23.

philoſophie, und mit dem Widerſpruch gegen die Scholaſtik zunächſt geltend gemacht; — Bemühungen, die jedoch mehr durch die Beförderung der Bildung, als durch die Originalität der philoſophiſchen Produktion merkwürdig ſind. Wir haben noch Schriften aus jener Zeit, die das enthalten, daß jede Schule der Griechen ihre Anhänger gefunden hat, Ariſtoteliker, Platoniker u. ſ. f., aber ganz anders als die Alten; wir lernen an dieſen Beſtrebungen nichts Neues kennen. Dieß hängt mit der Literatur- und Bildungsgeſchichte zuſammen.

1. Pomponatius.

Beſonders Pomponatius war ſo ein Ariſtoteliker, der unter Anderem von der Unſterblichkeit der Seele ſchrieb, und dabei nach einem, dieſem Zeitalter ganz beſonders eigenen, Gebrauche zeigte, daß ſie, die er als Chriſt glaube, nach Ariſtoteles ſich nicht beweiſen laſſe. *) Die Averroiſten behaupteten, der allgemeine νοῦς, der zum Denken aſſiſtire, ſey immateriell und unſterblich, die Seele als numeriſches Eins ſterblich: Alexander Aphrodiſienſis, ſie ſey ſterblich. Beide Meinungen wurden 1513 auf dem Koncilium von Benevent unter Leo X. verdammt. **) Die vegetative und empfindende Seele ſetzte Pomponatius als ſterblich ***) u. ſ. f. — So gab es noch viele andere reine Ariſtoteliker, beſonders ſpäter, — allgemein unter den Proteſtanten. Die Scholaſtiker hießen fälſchlich Ariſtoteliker; die Reformation ſtritt ſo gegen Ariſtoteles, eigentlich aber gegen die Scholaſtiker. Platoniſche, ariſtoteliſche, ſtoiſche und (in Rückſicht auf Phyſik) epikureiſche Philoſophie wurden wieder geltend gemacht.

---

*) *Pomponatius: Tractatus de immortalitate animae, c. 9, 12 et 15; Tennemann, Band IX, S. 66.*

**) *Ficinus: Prooemium in Plotinum, p. 2; Tennemann, a. a. O. S. 65 — 67.*

***) *Pomponatius, l. l. c. 9; Tennemann, a. a. O. S. 67.*

2. Ficinus.

Beſonders lernte man nun auch Platon kennen, deſſen Handſchriften aus Griechenland kamen; Griechen, Flüchtlinge aus Konſtantinopel, laſen über platoniſche Philoſophie. Kardinal Beſſarion aus Trapezunt, vorher Patriarch von Konſtantinopel, hat Plato bekannt gemacht im Abendlande. *) — Ficinus z. B., in Florenz, geb. 1433, geſt. 1499, der geſchickte Ueberſetzer des Plato, iſt ausgezeichnet; er iſt es beſonders, der die neuplatoniſche Philoſophie wieder nach Proklus und Plotin kennen lehrte. Ficinus ſchrieb auch eine platoniſche Theologie. Ja, ein Mediciier in Florenz — (dieſe, überhaupt der frühere Kosmus, Lorenz, Leo X., Klemens VII., haben Künſte und Wiſſenſchaften geſchützt, klaſſiſche griechiſche Gelehrte an ihren Hof gezogen) —, Kosmus II., hat ſelbſt eine platoniſche Akademie geſtiftet; dieß war im 15. Jahrhundert. **) — Zwei Grafen Picus von Mirandula, der ältere Johann, der Neffe Johann Franz, wirkten mehr durch ihre eigenthümliche Natur und Originalität; jener hat 900 Theſes — 55 aus Proklus ***) — aufgeſtellt, und alle Philoſophen zu einer feierlichen Disputation darüber aufgefordert: auch ſich als Fürſt anheiſchig gemacht, den Abweſenden die Reiſekoſten zu bezahlen. †)

3. Gaſſendi, Lipſius, Reuchlin.

Später wurde die epikureiſche Philoſophie (Atomiſtik) wieder erweckt, insbeſondere von Gaſſendi gegen Carteſius; und aus ihr hat ſich in der Phyſik noch immer die Lehre von den molécules erhalten. — Schwächer war das Wiedererſcheinen

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 1, p. 44 — 45.*

**) *Ficinus: Prooemium in Plotinum, p. 1; Brucker. l. l. p. 49, 55, 48.*

***) *Proclus: Theologia Platonis, Appendix, p. 503 — 505.*

†) *Tennemann, Band IX, S. 149.*

in der ſtoiſchen Philoſophie durch Lipſius. — In Reuchlin (Kapnio) fand die kabbaliſtiſche Philoſophie einen Freund. Er war 1455 zu Pforzheim in Schwaben geboren,*) und überſetzte ſelbſt einige Komödien des Ariſtophanes. Er wollte die eigentliche, ächte pythagoräiſche Philoſophie (Alles iſt mit vieler Trübheit vermiſcht) auch wieder ausbilden. Es war im Werke, alle hebräiſchen Bücher in Deutſchland durch einen Reichsſchluß zu vertilgen, wie in Spanien; Reuchlin hat ſich das Verdienſt erworben, dieß zu verhindern.**) Durch den gänzlichen Mangel an Lexicis wurde das Studium der griechiſchen Sprache ſo erſchwert, daß Reuchlin nach Wien reiſte, um von einem Griechen griechiſch zu lernen. — Später finden wir bei Helmont in England, geboren 1618, geſtorben 1699,***) viele tiefe Gedanken. — Alle dieſe Philoſophien wurden neben dem kirchlichen Glauben, und ihm unbeſchadet, nicht im Sinne der Alten, getrieben: eine große Literatur, die eine Menge Namen von Philoſophen in ſich faßt, aber vergangen iſt, nicht die Friſchheit der Eigenthümlichkeit höherer Principien hat, — ſie iſt eigentlich nicht wahrhafte Philoſophie. Ich laſſe mich daher nicht näher darauf ein.

4. Ciceronianiſche Populärphiloſophie.

Auch die ciceronianiſche Weiſe des Philoſophirens, eine ſehr allgemeine Manier, wurde beſonders erneuert; — ein Philoſophiren, das eben keinen ſpekulativen Werth hat, aber in Anſehung der allgemeinen Bildung dieſes Wichtige, daß der Menſch darin mehr aus ſich als einem Ganzen heraus, aus ſeiner Erfahrung, überhaupt aus ſeiner Gegenwart ſpricht. Es iſt popu-

*) *Tennemann, Band IX, S. 164—165; Tiedemann: Geist d. spek. Phil., Band V, S. 483; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 1, p. 358.*

**) *Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Phil., Band II, S. 206; Brucker. l. l. p. 365—366.*

***) *Tennemann, a. a. O. S. 228—230; Brucker. l. l. p. 721.*

lares Philosophiren, wird aus der inneren und äußeren Erfahrung geschöpft. Ein verständiger Mensch sagt:

Was ihn das Leben gelehrt, was ihm durch's Leben geholfen.

Die Gefühle des Menschen u. s. f. sind zu bemerken für würdig gefunden worden, gegen das Princip der Selbstlosigkeit. Von solcher Art Schriften sind große Menge hervorgegangen, Theils unbefangen für sich, Theils im Gegensatz gegen die Scholastiker. So sehr die Menge von philosophischen Schriften dieser Art, z. B. die petrarchischen, auch vieles von Erasmus hierher Gehörige, vergessen sind, und wenig inneren Werth haben, so wohlthuend sind sie nach der scholastischen Dürrheit und ihrem bodenlosen Herumtreiben in Abstraktionen; — bodenlos, denn es hat eben das Selbstbewußtseyn nicht zu seinem Boden. Petrach schrieb aus sich selbst, seinem Gemüth, als denkender Mann.

Dieser ciceronianische Zuschnitt gehört in dieser Rücksicht auch zur kirchlichen Reform durch den Protestantismus. Sein Princip ist eben dieses, den Menschen in sich selbst zurückgeführt, das Fremde für ihn aufgehoben zu haben, — das Fremde in der Sprache. Den deutschen Christen das Buch ihres Glaubens in ihre Muttersprache übersetzt zu haben, ist eine der größten Revolutionen, die geschehen konnte; wie Italien große Werke der Dichtkunst erhielt, da sie in der Landessprache abgefaßt wurden: so Dante, Boccacio, Petrach, während seine politischen Werke in lateinischer Sprache geschrieben sind. Erst in der Muttersprache ausgesprochen ist etwas mein Eigenthum. Luther, Melanchthon haben das Scholastische ganz verworfen, und aus der Bibel, dem Glauben, dem menschlichen Gemüth entschieden. Melanchthon zeigt kühle, populare Philosophie. Der Mensch will selbst dabei seyn; es ist der ungeheuerste Kontrast gegen die leblose, dürre Scholastik. In den verschiedensten Richtungen und Formen ist Angriff gegen die scholastische Manier gemacht worden. Das Eine, wie das Andere fällt mehr in's

Literariſche, in die Geſchichte der Bildung, der Religion, als der Philoſophie. Eine Menge Werke hatte die Bearbeitung alter Philoſophien zum Gegenſtande. Dieß iſt mehr nur Wiederherſtellung von etwas Vergeſſenem; es wurde für ſich kein Fortſchritt gemacht. Ebenſo die populären Schriften von Montaigne, Charron enthalten Anmuthiges, Geiſtreiches, Lehrreiches; ſie können nicht zur eigentlichen Philoſophie gerechnet werden, ſie gehören zum geſunden Menſchenverſtande. Der Menſch hat wieder in ſein Herz geſchaut und es geltend gemacht: alsdann das Weſen des Verhältniſſes des Einzelnen zum abſoluten Weſen in ſein eigenes Herz und Verſtand, in ſeinen Glauben zurückgeführt. Obzwar noch ein entzweites Herz, ſo iſt dieſe Entzweiung, dieß Sehnen eine Entzweiung ſeiner ſelbſt geworden; er fühlt dieſe Entzweiung in ihm ſelbſt und ſeine Ruhe in ſich. — Die eigentliche philoſophiſche Belehrung muß man in den Quellen ſelbſt, den Alten, ſuchen.

B. Eigenthümliche Beſtrebungen der Philoſophie.

Eine zweite Reihe von Erſcheinungen betrifft dann aber mehr die eigenthümlichen Beſtrebungen in der Philoſophie, die nur Beſtrebungen blieben, nur der ungeheuern Zeit dieſer Gährung angehören. Viele Individuen in der ungeheuern Gährung der damaligen Zeit ſahen ſich von dem bisherigen Inhalt, dem Objekt, das bisher die Stütze und Halt des Bewußtſeyns ausgemacht, dem Glauben verlaſſen. Neben dieſem ruhigen Hervortreten der alten Philoſophie ſind auf der anderen Seite eine Menge gährender Geſtalten auffallend, in denen der Trieb der Erkenntniß, des Wiſſens, der Wiſſenſchaft auf eine gährende, gewaltſame Weiſe ſich aufgethan hat. Sie fühlten ſich, und wurden nun von dem Triebe regiert, aus ſich heraus ſich das Weſen zu ſchaffen, die Wahrheit zu ſchöpfen; — Menſchen gährender, brauſender Natur, von unſtätem und wildem Ehr-

walter, enthusiastischen Wesens, das nicht die Ruhe des Wissens schon gewonnenen Grundes. Man findet so bei ihnen große Originalität; der Inhalt ist aber höchst vermischt und ungleich. In dieser Zeit finden sich eine Menge Individuen, groß durch die Energie ihres Geistes, ihres Charakters, bei denen sich aber eine große Verworrenheit des Geistes und Charakters zugleich findet; deren Schicksale, wie ihre Schriften, mit dieser Unsicherheit ihres Wissens, und die Empörung des Inneren gegen das vorhandene Dasein wie Intelligenz, und die Sucht, heraus zur Festigkeit zu gebähren, bezeichnend sind. In denen ein heißer Trieb zum Wissen und Konkreten in dämonischer Weise durch unendliche Phantasterei, Wildheit der Einbildung, Sucht nach geheimen Verborgenheit, gewaltsamen und anderen Extravaganzen verunreinigt wird. Diese unvollständigen Erscheinungen gleichen wesentlich der Auflösung, dem Gähren und den Eruptionen eines Vulkans, der sich im Inneren gebildet hatte, und der keine neue Schöpfung hervorbrachte; seine Schöpfungen sind noch wild und unregelmäßig. Das giebt Gestaltungen, in denen allerdings die subjektive Energie des Geistes zu schätzen ist, und ein wunderbares Eingehen in Rechtes und Großes nicht verkannt werden darf. Die Zeit war reich an solchen Individuen, die sich auf die gewaltsamste und korrupteste Weise herumgetrieben haben im Gedanken, im Gemüth, wie in den äußerlichen Verhältnissen. Die merkwürdigsten Naturen dieser Art sind Cardanus, Bruno, Vanini und Campanella, dann Ramus; sie sind Repräsentanten des Charakters der Zeit in diesem Zwischenzustande des Uebergangs.

1. Cardanus.

Cardanus ist einer von ihnen; er war ausgezeichnet, als ein weltberühmtes Individuum, in welchem die Auflösung und Gährung seiner Zeit in ihrer höchsten Zerrissenheit sich darstellte. Seine Schriften sind 10 Bände in Folio. Cardan wurde 1501

zu Pavia geboren, und ist zu Rom 1575 gestorben. *) Sein Vorname ist Hieronymus. Er hat seine Lebensgeschichte und seinen Charakter selbst beschrieben, De vita propria, und darin merkwürdiger Weise die härtesten Selbstbekenntnisse über seine Fehler abgelegt, was nur ein Mensch von sich sagen kann. Um ein Bild von diesen Widersprüchen zu geben, diene dieses. Sein Leben ist eine Abwechselung des mannigfaltigsten äußerlichen und häuslichen Unglücks. Er spricht zunächst von seinen Schicksalen vor der Geburt. Er erzählt, daß seine Mutter, schwanger von ihm, Tränke genommen hätte, um die unreife Frucht abzutreiben. Als er an der Brust der Säugamme war, trat die Pest ein; seine Amme starb an der Pest, er blieb. Sein Vater war sehr hart gegen ihn. **) Er lebte bald in der drückendsten Armuth und äußersten Mangel, bald im Ueberfluß; Fürsten suchten und ehrten ihn, besonders wegen seiner Astrologie. Er legte sich dann auf die Wissenschaften, wurde Doctor der Medicin, und reiste viel; er war weit und breit berühmt, wurde überall hin berufen, mehrmals nach Schottland: er dürfe es nicht sagen, wie viel Geld ihm geboten. Er war Professor der Mathematik zu Mailand, und dann der Medicin: dann hat er zwei Jahre in Bologna in der härtesten Gefangenschaft gesessen, und die fürchterlichsten Torturen ausstehen müssen. ***) Er ist ein tiefer Astrolog, und hat vielen Fürsten gewahrsagt. In der Mathematik ist er bekannt. Wir haben noch immer von ihm die Regel der Auflösung der Gleichungen des dritten Grades, als die bis jetzt einzige; sie heißt regula Cardani, sie ist (nach ihm) von einem Dritten.

Er hat überhaupt in beständigen innerlichen und äußerlichen

---

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 63—64, 68; Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil., Th. VI, Abth. 1, S. 360, 362.*

**) *Cardanus: De vita propria, c. 4, p. 9—11; Buhle, a. a. O. S. 360; Tiedemann: Geist d. spek. Phil., B. V, S. 563—564.*

***) *Brucker. l. l. p. 66—68.*

Gefühlen gelitten. Er sagt, er hätte die größten Foltern des Gemüths an sich gelitten. In diesem inneren Schmerz fand er die größte Wonne, davon, ebenso sich als Andere zu quälen. Er geißelte sich selbst, biß sich in die Lippen, drückte sich heftig, verletzte sich die Finger, und sah von seiner quälenden Geistesunruhe zur Erleichterung und zum Vergnügen zu stehlen; wodurch er endlich soweit kam, daß er [illegible] Betrügereien und Betrügereien, [illegible] Wahnsinnigen, [illegible] gleichgültigsten Dingen, ohne [illegible] Leidenschaft, [illegible] Halbwahnsinnige [illegible] ständig und [illegible] Gesellschaft, [illegible] Gesellschaft, [illegible] Gesellschaft,

lüſtig, aufgeräumt, fromm, treu, Freund der Weisheit, nachdenkend, unternehmend, lernbegierig, dienſtfertig, nacheifernd, erfinderiſch, durch mich ſelbſt gelehrt, nach Wundern ſtrebend, verſchlagen, liſtig, bitter, in Geheimniſſen bewandert, nüchtern, arbeitſam, ſorglos, geſchwätzig, Verächter der Religion, rachgierig, neidiſch, traurig, heimtückiſch, verrätheriſch, Zauberer, Magus, unglücklich, den Meinigen gram, einſiedleriſch, widrig, ſtrenge, Wahrſager, eiferſüchtig, Zotenreißer, verläumderiſch, willfährig, veränderlich; — ſolcher Widerſpruch meiner Natur und meiner Sitten iſt in mir.“ *) — Dieß ſagt er ſelbſt in ſeinem Buch De vita propria.

Ebenſo vollkommen ungleich wie ſein Charakter, ſind Theils ſeine Schriften beſchaffen, in die er ſein Gemüth ausſtürmte. Man findet Verwirrung von allem aſtrologiſchen, chiromantiſchen Aberglauben, und ebenſo dann wieder mit tiefen und hellen Blicken des Geiſtes bezeichnet: alexandriniſche, kabbaliſtiſche Trübheit, — ganz klare gemeine pſychologiſche Beobachtung aus ſich. Seine Schriften ſind wild, unzuſammenhangend, widerſprechend. Er ſchrieb oft in der drückendſten Armuth. Das Leben und die Thaten Chriſti behandelte er aſtrologiſch. Doch beſteht ſein poſitives Verdienſt mehr in der Erregung, die er mittheilte, aus ſich ſelbſt zu ſchöpfen; er hat ſehr erregend auf ſeine Zeit gewirkt. Er prahlte mit der Originalität und Neuheit ſeiner Gedanken. Die Sucht, originell zu ſeyn, war das Erſte, wie ſich die wiedererwachende und treibende Vernunft in ihrem ſelbſtthätigen Thun erfaßt; ſie nimmt dieß dafür, neu und anders zu ſeyn als Andere, — Privat-Eigenthum an der Wiſſenſchaft zu haben. Die Sucht, originell zu ſeyn, trieb ihn auf die ſonderbarſten Dinge.

---

*) *Cardanus: De genitur. XII, p. 84; Buhle: Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., T. VI, Abth. 1, S. 363—364; Tiedemann: Geist d. spek. Phil., B. V, S. 564—565.*

2. Campanella.

Thomas Campanella ferner iſt ebenſo ein Gemiſch von allen möglichen Charakteren; ebenſo zerriſſen und phantaſtiſch war auch ihr Leben und ihre Schickſale. Er war zu Stylo in Kalabrien 1568 geboren, und ſtarb zu Paris 1639. Wir haben noch viele Schriften von ihm; 27 Jahre lang hat er in einem harten Gefängniß in Neapel gelebt.*) — Ihre Werke bilden viele Folianten. Die Geſtaltungen dieſer Art haben unendlich erregt und Anſtoß gegeben, aber für ſich nichts Fruchtbringendes zur Folge gehabt. Beſonders aber müſſen wir als hierher gehörig noch erwähnen Giordano Bruno und Vanini.

3. Bruno.

Jordan Bruno iſt eben ein in ähnlicher Weiſe unruhiges und gährendes Gemüth. Wir ſehen in ihm ein kühnes Wegwerfen alles katholiſchen Autoritäts-Glaubens. In neueren Zeiten iſt er durch Jacobi in Erinnerung gebracht. Seinen Briefen über Spinoza hing er einen Auszug **) aus einer Schrift deſſelben an, ***) und paralleliſirte ihn mit Spinoza; dadurch iſt er zu einem Ruhm gekommen, der über ſein Verdienſt geht. Er war ruhiger, als Cardanus; aber auf der Erde hatte er keinen feſten Sitz. Er iſt aus Nola im Neapolitaniſchen gebürtig, lebte auch im 16. Jahrhundert; es iſt nicht genau bekannt, in welchem Jahre er geboren war. Er trieb ſich in den meiſten europäiſchen Staaten, Italien, Frankreich, England, Deutſchland, als Lehrer der Philoſophie umher: verließ Italien, wo er, zuerſt Dominikaner-Mönch, bittere Anmerkun-

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 108, 114 — 120; Tennemann, B. IX, S. 290 — 295.*

**) *Jacobi: Werke, B. IV, Abth. 2, S. 5 — 46.*

***) Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Venetia 1584, 8., wohl ein erdichteter Druckort, und zu Paris erſchienen, wie die folgende: De l'infinito, Universo e Mondi, Venetia 1584, 8.; — beides Dialogen.

gen über manche katholiſche Glaubenslehre — die Transſubſtantiation, die unbefleckte Empfängniß Maria's —, Theils über die kraſſe Unwiſſenheit und laſterhafte Lebensart der Mönche machte. Er lebte dann in Genf 1582, wo er es aber ebenſo mit Kalvin und Beza verdarb (es war unmöglich für ihn, mit ihnen zu leben): in anderen franzöſiſchen Städten (Lyon): darauf in Paris, wo er 1585 ſelbſt feierlich gegen die Ariſtoteliker auftrat, nach einer beliebten Manier der damaligen Zeit philoſophiſche Theſen zur öffentlichen Disputation darüber anſchlug. *) Bruno's Theſen waren beſonders gegen Ariſtoteles gerichtet; er machte aber kein Glück, die Ariſtoteliker ſaßen noch zu feſt. Bruno war auch in England (London); auch in Deutſchland: in Wittenberg (1586), Prag und anderen Univerſitäten und Städten. In Helmſtädt (1589) wurde er von den Herzögen von Braunſchweig-Lüneburg ſehr begünſtigt; darauf ging er nach Frankfurt am Main, wo er mehrere ſeiner Werke drucken ließ. Ueberall hielt er öffentliche Vorträge, ſchrieb; und darum iſt es auch ſo ſchwer, ſeine Bücher vollſtändig zu kennen. Zuletzt kehrte er nach Italien zurück 1592, und lebte eine Zeit lang in Padua ungekränkt, wurde aber endlich von der Inquiſition in Venedig ertappt, in's Gefängniß geſetzt, nach Rom geliefert, und hier im Jahre 1600, weil er nicht widerrufen wollte, wegen Ketzerei auf dem Scheiterhaufen verbrannt; wie Augenzeugen (Scioppius) berichten, erduldete er ſeinen Tod mit ſehr ſtandhaftem Geiſte. Er war in Deutſchland Proteſtant geworden, und hatte ſein Ordensgelübde gebrochen. **)

Unter Katholiken, wie unter Proteſtanten wurden ſeine Schriften für ketzeriſch und atheiſtiſch ausgegeben, und deshalb verbrannt, vertilgt und geheim gehalten. Seine Schriften

*) *Siehe Oben, S. 216; Jord. Bruni Nol. Rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum. Vitebergae apud Zachariam Cratonem*, 1588.

**) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P 2, p.* 15—29.

ſind ſehr ſelten zuſammen, die größte Anzahl davon befindet ſich in der Univerſitätsbibliothek zu Göttingen; die ausführlichſten Nachrichten davon findet man in der buhle'ſchen Geſchichte der Philoſophie. Seine Schriften ſind ſelten, oft verboten; in Dresden gehören ſie noch immer zu den verbotenen Schriften, ſo werden ſie in Dresden nicht gezeigt. Kürzlich *) iſt davon eine Ausgabe in italieniſcher Sprache beſorgt,**) die vielleicht noch nicht einmal erſchienen iſt; Bruno hat aber auch Vieles lateiniſch geſchrieben. — Bruno verfaßte und gab Schriften überall heraus, wo er hinkam; er hielt ſich eine Zeit lang auf, und war ein wandernder Profeſſor und Schriftſteller. Seine Schriften ſind daher (viele) gleichen Inhalts (eines gedoppelten) nur in einer verſchiedenen Form; und in der Evolution ſeiner Gedanken kam er daher eigentlich nie recht weiter und heraus.

Aber der Haupt-Charakter ſeiner Schriften iſt eigentlich einer Seits eine ſchöne Begeiſterung eines Selbſtbewußtſeyns, das den Geiſt ſich inwohnen fühlt, und die Einheit ſeines Weſens und alles Weſens weiß. Es iſt etwas Bacchantiſches in dieſem Ergreifen dieſes Bewußtſeyns; es fließt über, dieſen Reichthum auszuſprechen, und ſich ſo zum Gegenſtande zu werden. Aber es iſt nur das Wiſſen, in welchem der Geiſt ſich als Ganzes ausgebähren kann. Wenn er dieſe wiſſenſchaftliche Bildung noch nicht erreicht hat, ſo greift er nur nach allen Formen herum, ohne ſie gehörig zu ordnen. Einen ſolchen ungeordneten, mannigfaltigen Reichthum zeigt Bruno; und dadurch gewinnen ſeine Expoſitionen häufig ein trübes, verworrenes, allegoriſches Ausſehen, — myſtiſche Schwärmerei. Der großen inneren Begeiſterung opfert er ſeine perſönlichen Verhältniſſe auf; ſo ließ ſie ihn nicht ruhig. Es iſt gleich geſagt, „ein unruhiger Kopf, der ſich nicht habe vertragen können.“ Woher dieſe Un-

*) *Vorlesungen von* $18\frac{2}{3}\frac{8}{3}$.

**) *Opere di Giordano Bruno Nolano, ora per la prima volta raccolte e publicate da Adolfo Wagner in due volume. Lipsia, Weidmann* 1830.

ruhe? Nicht mit dem Endlichen, Schlechten, Gemeinen konnte er sich vertragen; — dadurch seine Unruhe. Er hat sich erhoben zu der einen, allgemeinen Substantialität, — diese Trennung, Erniedrigung des Selbstbewußtseyns ebenso als der Natur aufgehoben. Gott war wohl im Selbstbewußtseyn, doch von Außen und zugleich ein ihm Anderes, eine andere Wirklichkeit: die Natur von Gott gemacht, Geschöpf, kein Bild seiner. Die Güte Gottes war nur äußerlich in Endursachen, endlichen Zwekken: Die Bienen machen Honig für die Nahrung des Menschen; der Korkbaum wächst, um Stöpsel auf den Bouteillen zu haben.

Was seine Gedanken selbst betrifft, so hat Jacobi neuerlich *) große Aufmerksamkeit auf ihn erregt, indem die Summe seiner Lehre das spinozistische Eins und Alles oder im Ganzen der Pantheismus sey: und dieß unter der Form aufgestellt, als ob dieß etwas den Bruno besonders Auszeichnendes sey, daß Ein lebendiges Wesen, eine Weltseele das Ganze durchdringe, und das Leben von Allem sey. Bruno stellte α) die Einheit, Allgemeinheit der Weltseele, des Lebens auf, β) die gegenwärtige, inwohnende Vernunft. Allein in der That ist diese Lehre nichts Anderes als ein Wiederhall der alexandrinischen, und Bruno ist darin nichts weniger als original. Aber am Inhalt seiner Schriften heben sich zwei Seiten heraus: 1) die eine Seite ist die seines Systems, seinen Hauptgedanken nach, seine philosophischen Principien überhaupt, — die Idee, als substantielle Einheit; 2) die Unterschiede in derselben, das, was er besonders geltend machen wollte, die andere mit jener jedoch zusammenhangende Seite ist seine lullische Kunst, auf die er eigentlich gereist ist, und auf die er auch immer das Meiste gehalten hat.

1. Philosophische Gedanken. Es sind zum Theil aristotelische Begriffe, die er gebraucht. In den vielerlei Schriften des Bruno zeigt sich vornehmlich die Begeisterung des Ge-

*) *Vorlesungen von* 180½.

dankens und ſeines ganzen Lebens; ſeine Philoſophie zeugt von einem eigenthümlichen, überlebendigen, und ſehr originellem Geiſte. Der Inhalt ſeiner allgemeinen Gedanken iſt die Begeiſterung für die ſchon erwähnte Lebendigkeit der Natur, Göttlichkeit, Gegenwart der Vernunft in der Natur. So iſt ſeine Philoſophie im Allgemeinen Spinozismus, Pantheismus. Dieſe Trennung der Menſchen von Gott oder der Welt, alle dieſe Verhältniſſe der Aeußerlichkeit ſind hineingeworfen in ſeine lebendige Idee der Einheit von Allem. Die Einheit des Lebens, wegen deren Ausſprechen Bruno ſo bewundert worden, iſt die abſolut allgemeine Einheit. Die Hauptformen ſeiner Vorſtellung ſind dieſe, daß er einer Seits die allgemeine Beſtimmung der Materie, anderer Seits die der Form giebt.

a. Dieſe allgemeine Einheit beſtimmt er alſo als „den allgemeinen, thätigen Verſtand (νοῦς), der ſich als allgemeine Form des Weltalls offenbart, alle Formen in ſich faßt: und wie der Verſtand des Menſchen eine Menge Begriffe bildet, ſo auch bildet und ſyſtematiſirt. Er verhält ſich zur Hervorbringung der Naturdinge, wie der Verſtand des Menſchen; er iſt der innerliche Künſtler, der von innen die Materie bildet und geſtaltet. Aus dem Inneren der Wurzel oder des Samenkorns ſendet er die Sproſſe hervor, aus dieſer treibt er dann die Aeſte, aus dieſen die Zweige, aus dem Inneren der Zweige die Knospen, Blätter, Blumen u. ſ. f. Es iſt Alles innerlich angelegt, zubereitet und vollendet.“ *) Dieſes iſt der formale Verſtand, der Endurſache, Zweckbeſtimmung iſt; er iſt aber ebenſo wohl auch wirkender Verſtand (causa efficiens), eben dieß Hervorbringende. **) Der Unterſchied von Mittelurſache und Endur-

*) *Jacobi's Werke, Band IV, Abth. 2, S. 7—9; Tennemann, B. IX, S. 391—392; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dialog. II (Opere publ. da Ad. Wagner, Vol. I), p. 235—236.*

**) *Jacobi, a. a. O. S. 7; Tennemann, a. a. O. S. 391; Giordano Bruno, l. c. p. 235.*

sache ist sehr wichtig. Die innere Form ist als Form nach Bruno Begriff, Endursache, aristotelischer Zweck, aber ebenso auch Mittelursache. Natur und Geist sind nicht getrennt; — formaler Verstand, in welchem der Begriff nicht als gewußter enthalten, sondern für sich freier: als Einheit, in sich bleibender, — als wirkender, außer sich gehender.

„Ebenso ruft es von innen auch seine Säfte aus den Früchten und Blüthen zu den Zweigen zurück" u. s. f. *) — So ist bei Proklus der Verstand als Substantielles, das Alles in seinem Eins in sich hält: das Leben das Herausgehende, Producirende: der Verstand als solcher eben dieß Umkehrende, Alles in die Einheit Zurücknehmende. — Jene Form des Dings ist sein inneres Verstandes-Princip, sein Hervorbringendes Ursache; aber Beides ist nicht verschieden, sondern die Form selbst Ursache, eben dadurch Endursache, — bei Aristoteles das Unbewegte, das Princip, der reine Begriff, Entelechie. Das Weltall ist ein unendliches Thier, in welchem Alles auf die mannigfaltigste Weise lebt und webt. **) Der nach einem Zweck wirkende Verstand ist, der eine Form ist: Was immer producirt wird, ist dieser Form gemäß, und unter ihr enthalten; was hervorkommt, das ist so, wie die Form an sich bestimmt ist. Bei der kantischen Philosophie werden wir diese Zweckbestimmung auch zu erwähnen haben. Das organisch Lebendige, dessen Princip die Lebendigkeit ist, das Bildende, das in sich seine Wirksamkeit hat, und in derselben nur bei sich bleibt, sich erhält, das ist Zweck. Zweck ist die Thätigkeit, aber die in sich bestimmte Thätigkeit, die in ihrem Verhalten zu Anderem nicht als bloße

*) *Jacobi: Werke, Band IV, Abth. 2, S. 9; Tennemann, B. IX, S. 392; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. II, p. 236.*

**) *Jacobi, a. a. O. S. 10 — 18; Tennemann, a. a. O. S. 392 — 394; Giordano Bruno, l. c. p. 237 — 243.*

Urſache ſich verhält, ſondern in ſich zurückgeht, ſich erhält. Das iſt nun dieſe Form.

b. Bruno, der die Endurſache unmittelbar als wirkend und als immanentes Leben des Univerſums ſetzt, ſetzt ſie dann ferner auch als ſeyend, als Subſtanz. (Er iſt alſo gegen die Vorſtellung eines bloß außerweltlichen Verſtandes gerichtet.) Inſofern unterſcheidet Bruno Form und Materie an der Subſtanz; ſie iſt jene Einheit der Thätigkeit und des Verſtandes (der Idee), — zuſammen Form und Materie. Die Hauptſache bei ihm iſt, daß er die Einheit der Form (des Thätigen) und der Materie feſthält, daß die Materie an ihr ſelbſt lebendig iſt. An dieſem Seyenden ſehen wir unendliche Verwandlungen. Das Bleibende dieſer ſich Verwandelnden, in dieſen Unterſchieden des Formirens, iſt nun die Materie; ſie iſt die erſte, abſolute Materie. Dieß abſtrakt geſagt, iſt ſie nur das Formloſe, aber die Mutter aller Formen, und das aller Formen Fähige. Die Form iſt ihr immanent, iſt identiſch mit ihr: ſo daß ſie ſelbſt dieſe Veränderungen, Umbildungen ſetzt, ſelbſt hervorbringt; ſie geht durch alle hindurch. Eins iſt aber ſchlechthin nicht ohne das Andere. Weil die Materie nicht ohne die erſte allgemeine Form iſt, ſo iſt ſie ſelbſt Princip oder Endurſache an ihr ſelbſt. Nur an den endlichen Dingen und in den endlichen Verſtandesbeſtimmungen iſt dieſer Unterſchied von Form und Seyn (Materie) vorhanden. Dieſelbe Materie geht alle Verwandlungen durch: „Was erſt Saame war, wird Gras, hierauf Aehre, alsdann Brodt, Nahrungsſaft, Blut, thieriſcher Saame, ein Embryo, ein Menſch, ein Leichnam, dann wieder Erde, Stein oder andere Maſſe“ u. ſ. f.; aus Sand und Waſſer werden Fröſche. „Hier erkennen wir alſo Etwas, welches, obwohl es ſich in alle dieſe Dinge verwandelt, doch an ſich immer Ein und daſſelbe bleibt.“ *) —

*) *Jacobi: Werke, B. IV, Abth. 2, S. 19 — 22; Tennemann, B. IX, S. 394 — 395; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. III, p. 251 — 253.*

„Weil ſie Alles iſt, iſt ſie nichts in's Beſondere:" nicht Luft, Waſſer, — eben das Abſtrakte. „Materia nullas habet dimensiones, ut omnes habeat." *) — „Dieſe Materie kann weder Körper ſeyn, denn die ſind geformt: noch zu dem gehören, was wir Eigenſchaften, Beſchaffenheiten, Qualitäten nennen; denn dieſe ſind veränderlich. — Hiermit ſcheint nichts ewig, und des Namens eines Princips würdig, als die Materie. — Viele haben darum auch die Materie für das allein Reale, und alle Formen für zufällig gehalten." **) Aber dieſe Eine abſolute Form iſt identiſch mit der Einen allgemeinen Materie, die daher in ihr ſelbſt das Princip des Wirkens und der Endurſache hat. Sie iſt alſo eben das Vorausgeſetzte aller Körperlichkeit, und daher ſelbſt intelligibel, ein Allgemeines, oder eben das Verſtändige wieder ſelbſt, die Endurſache an ihr ſelbſt; ſie iſt die Urſache und die Endurſache von Allem. Der präformirende Verſtand iſt identiſch mit der Materie, einem Intelligiblen, wovon die als unterſchieden erſcheinenden Dinge Modifikationen ſind; Beide ſind intelligibel. Die Formen der Materie ſind die innere Macht der Materie ſelbſt; ſie iſt, als Intelligibles, ſelbſt die Totalität der Form. ***) — Dieſes Syſtem des Bruno iſt ſo ganz objektiver Spinozismus; man ſieht, wie tief er eingedrungen iſt.

Er macht die Frage: „Aber die erſte allgemeine Form und die erſte allgemeine Materie, wie ſind ſie vereinigt, unzertrennlich? verſchieden, und doch Ein Weſen?" Er ſagt: „Die Materie iſt zu betrachten als Potenz; ſo fallen alle möglichen Weſen auf gewiſſe Weiſe unter ihren Begriff." Da gebraucht er

*) *Jacobi: Werke, B. IV, Abth. 2, S. 30—31; Tennemann, B. IX, S. 398—399: Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. IV, p. 273—274.*

**) *Jacobi, a. a. O. S. 22—23; Tennemann, a. a. O. S. 395—396; Giordano Bruno, l. c. Dial. III, p. 254—257.*

***) *Jacobi, a. a. O. S. 28—30; Tennemann, a. a. O. S. 398; Giordano Bruno, l. c. Dial. IV, p. 269—272.*

denn ariſtoteliſche Formen von δύναμις, potentia, Möglichkeit und Wirklichkeit. Er ſagt: „Die Paſſivität der Materie muß rein und abſolut betrachtet werden. Nun iſt es unmöglich, einer Sache Daſeyn beizumeſſen, welcher das Vermögen (Kraft) da zu ſeyn gebräche. Dieſes letztere bezieht ſich aber ſo ausdrücklich auf den aktiven Modus, daß hieraus ſogleich erhellt, wie der eine ohne den anderen nicht ſeyn kann, ſondern beide ſich einander gegenſeitig vorausſetzen. Wenn alſo von jeher ein Vermögen, zu wirken, hervorzubringen, zu erſchaffen, da war: ſo mußte auch von jeher ein Vermögen, bewirkt, hervorgebracht und erſchaffen zu werden, da ſeyn.“ Die Materie als der Form entgegengeſetzt, iſt ſie nur die potentia, δύναμις, Möglichkeit. Iſt die Materie das Unbeſtimmte, wie kommt man zum Beſtimmten? Dieſe Identität, Einfachheit der Materie iſt ſelbſt nur Eine Beſtimmung, Ein Moment der Form. Indem man alſo die Materie der Form entreißen wollte, hat man ſie zugleich in Einer Beſtimmung der Form geſetzt; damit iſt aber auch ſogleich das Andere geſetzt. — „Die vollkommene Möglichkeit des Daſeyns der Dinge“ (die Materie) „kann vor ihrem wirklichen Daſeyn nicht vorhergehen, und ebenſo wenig nach demſelben übrig bleiben. — Das erſte und vollkommenſte Princip faßt alles Daſeyn in ſich, kann Alles ſeyn, und iſt Alles. Thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit ſind in ihm alſo Ein unzertrenntes und unzertrennliches Princip.“ *) Es iſt eine ſehr wichtige Beſtimmung, die darin liegt: wenn eine wirkende Kraft geſetzt wird, ſo liegt darin die Beſtimmung eines Bewirktwerdens, Erſchaffens der Materie. Dieſe Materie iſt aber nichts ohne die Wirkſamkeit; die Form iſt das Vermögen und das innere Leben der Materie.

So iſt ihm das Abſolute beſtimmt, „nicht ſo die anderen“

*) *Jacobi: Werke, B. IV, Abth. 2, S. 23—25; Tennemann, B. IX, S. 396; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. III, p. 260—261.*

— endlichen — „Dinge, welche ſeyn und auch nicht ſeyn, ſo oder anders beſtimmt ſeyn können. Der einzelne Menſch iſt in jedem Augenblicke, was er in dieſem Augenblick ſeyn kann, aber nicht Alles, was er überhaupt und der Subſtanz nach ſeyn kann. — Das Univerſum, die unerzeugte Natur iſt aber Alles, was ſie ſeyn kann in der That (wirklich) und auf Einmal, weil ſie alle Materie nebſt der ewigen, unveränderlichen Form ihrer wechſelnden Geſtalten in ſich faßt. Aber in ihren Entwickelungen von Moment zu Moment, ihren beſonderen Theilen, Beſchaffenheiten, einzelnen Weſen, überhaupt ihrer Aeußerlichkeit, iſt ſie nicht mehr, was ſie iſt und ſeyn kann; ſondern ein ſolcher Theil iſt nur ein Schatten von dem Bilde des erſten Princips.“ *) So ſchrieb er auch ein Buch De umbris idearum.

c. Dieß iſt ſeine Haupt-Idee. Dieſe Einheit von Form und Materie in Allem zu erkennen, dieß iſt das Beſtreben der Vernunft. **) Aber um zu dieſer Einheit durchzudringen, „alle Geheimniſſe der Natur zu erforſchen, müſſen wir den entgegengeſetzten und widerſtreitenden äußerſten Enden der Dinge, dem Maximum und dem Minimum, nachforſchen.“ Eben in dieſen Extremen iſt es, daß ſie intelligibel ſind, und in dem Begriff ſich vereinigen; und dieſe Vereinigung iſt die unendliche Natur. Er ſagt nun: Aber „den Punkt der Vereinigung zu finden, iſt nicht das Größte, ſondern aus demſelben auch ſein Entgegengeſetztes zu entwickeln; dieſes iſt das eigentliche und tiefſte Geheimniß der Kunſt.“ ***) — Dieß iſt ein großes Wort, die Entwickelung der Idee ſo zu erkennen, daß ſie eine Nothwendigkeit

*) *Jacobi: Werke, B. IV, Abth. 2, S. 25—26; Tennemann, B. IX, S. 397; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. III, p. 261.*

**) *Jacobi, a. a. O. S. 28, 32; Tennemann, a. a. O. S. 398, 399; Giordano Bruno, l. c. 264; Dial. IV, p. 275.*

***) *Jacobi, a. a. O. S. 45; Tennemann, a. a. O. S. 403—404; Giordano Bruno, l. c. Dial. V, p. 291.*

von Beſtimmungen iſt. Wir werden nachher ſehen, wie Bruno darauf gegangen, dieß zu thun.

Ueber dieſen Gegenſatz des Minimum und Maximum hat Bruno mehrere eigene Werke geſchrieben: De triplici Minimo et Mensura, libri V, Francofurti apud Wechelium et Fischer. 1591, 8, der Text ſind Hexameter mit Noten und Scholien (bei Buhle iſt der Titel De Minimo libri V); De Monade, Numero et Figura liber: Item de Innumerabilibus, Immenso et Infigurabili: seu de Universo et Mundis libri VIII, Francof. 1591, 8. Er ſtellt das Ur-Princip (oder was anderswo die Form heißt) unter dem Begriff des Kleinſten vor, das zugleich das Größte iſt, Eins, das zugleich Alles.*) Das Univerſum iſt dieſes Eins in Allem. „Im Univerſum," ſagt er, „iſt der Körper nicht vom Punkte, das Centrum nicht von der Peripherie, das Endliche nicht vom Unendlichen, das Größte nicht vom Kleinſten unterſchieden. Es iſt lauter Mittelpunkt; oder ſein Mittelpunkt iſt überall, und in Allem. Die Alten drückten dieß ſo aus, indem ſie ſagten von dem Vater der Götter, daß er weſentlich in jedem Punkte des Weltalls ſeinen Sitz habe." Es giebt den Dingen erſt wahre Wirklichkeit, iſt die Subſtanz aller Dinge, Monas, Atom, der allenthalben ausgegoſſene Geiſt, die ganze Eſſenz u. ſ. f., reine Form.**) — Dieß iſt nun die Grund-Idee des Bruno, die die Begeiſterung einer edlen Seele und tiefes Denken ausdrückt. Dieſe Lebendigkeit der Natur wird mit der größten Begeiſterung vorgetragen. Viele Schriften ſind in Verſen; da iſt Phantaſtiſches, Allegoriſches. Ein Buch heißt: Vom triumphirenden Thiere. Er ſagt, an die Stelle der Sterne müßte etwas Anderes geſetzt werden.***)

*) *Jordanus Brunus: De Minimo, p. 10, 16 — 18.*

**) *Jacobi: Werke, B. IV, Abth. 2, S. 37 — 39; Tennemann, B. IX, S. 401 — 402; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. V, p. 281 — 284.*

***) *Opere di Giordano Bruno, publ. da Wagner: Introduzione p. XXIV — XXV.*

2. Das Zweite nun, was damit zusammenhängt, worauf er besonders herumreiste, war die sogenannte lullische Kunst, von ihrem ersten Erfinder dem Scholastiker Raimund Lullus so genannt. *) Bruno hat dieß aufgefaßt, ein Aehnliches gethan, und dieß weiter vervollkommnet. Diese Kunst ist von einer Seite dem ähnlich, was wir bei Aristoteles als Topik sahen; **) — eine Menge von Oertern, Bestimmungen, die man als eine Tafel mit ihren Eintheilungen in der Vorstellung befestigte, um diese Seiten bei allem Vorkommenden anzuwenden. Die Alten gebrauchen eine solche Kunst für die Mnemonik, die damit verwandt ist, von der auch in neueren Zeiten wieder die Rede gewesen ist; und diese nahm Bruno auch auf, sie ist eine Kunst des Gedächtnisses. Man findet beim Auctor ad Herennium ***) nähere Ausführung davon. Man macht sich eine bestimmte Menge von unterschiedenen, nach Belieben zu wählenden Fächern in der Einbildungskraft fest (z. B. Zwölf, zu drei untereinander gereiht), so Aaron, Abimelech, Achilles, Berg, Baum, Herkules u. s. f.: worein man das im Gedächtnisse zu Behaltende gleichsam einstellte und es zu einer Reihe von Bildern machte, und so beim Hersagen, nicht wie wir es gewohnt sind, wenn wir sagen, aus dem Gedächtnisse sprechen, nicht aus dem Kopfe ohne Vorstellung heraus, sondern gleichsam von einer Tafel nur ablas. Die auswendig zu lernenden Worte müssen nun mit diesem Tableau in Verbindung gebracht werden. Die Schwierigkeit liegt nur darin, irgend einen Witz, eine Verbindung zu machen zwischen dem Inhalt, den ich habe, und dem Bilde; das giebt die heillosesten Kombinationen, es ist dieß auch eine schlechte Kunst. — Die Topik ist nicht sowohl zu diesem Behufe, sondern zum Auffassen und Bestimmen von verschiedenen Seiten.

Auf dieselbe Weise arbeitete Jordanus Bruno, und verfaßte

*) *S. Oben, S.* 196 — 198.
**) *Band II, S.* 408 — 409.
***) *Libr. III, c.* 17 *sqq.*

auch viele Schriften darüber; er hat ſie auch ſeine ars combinatoria genannt. Die älteſten topiſch-mnemoniſchen Schriften des Bruno ſind: Philotheus Jordanus Brunus Nolanus De compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Paris. ap. Aeg. Gorbinum. 1582. 12. — J. Brunus Nol. De Umbris idearum, implicantibus Artem quaerendi etc. Paris. ap. eund. 1582. 8. Der zweite Theil hat den Titel: Ars memoriae. — Ph. Jord. Bruni Explicatio XXX sigillorum etc. Quibus adjectus est Sigillus sigillorum etc. Aus der Dedikation erhellt, daß es Bruno in England herausgab, alſo zwiſchen 1582 und 1585. — Jordanus Brunus De Lampade combinatoria lulliana, Vitebergae 1587. 8. — Ebendaſelbſt ſchrieb er: De Progressu et lampade venatoria Logicorum, Anno 1587, dem Kanzler der Univerſität Wittenberg dedicirt. — Jordanus Brunus De Specierum scrutinio et lampade combinatoria Raym. Lullii, Pragae, exc. Georg. Nigrinus 1588. 8; auch abgedruckt in Raymundi Lullii operibus. — Auch De imaginum, signorum et idearum compositione Libri III, Francofurti ap. Jo. Wechel. et Petr. Fischer. 1591. 8. — Bruno iſt bald davon zurückgekommen. Die Sache des Gedächtniſſes wurde Sache der Einbildungskraft; jenes iſt aber höher. Mit dieſer Mnemonik hängt die lulliſche Kunſt zuſammen: aber ſo, daß bei Bruno das Tableau nicht nur ein Gemälde von äußerlichen Bildern iſt, ſondern ein Syſtem von Gedankenbeſtimmungen, allgemeinen Vorſtellungen; Bruno hat der Kunſt eine tiefere innere Bedeutung gegeben.

a. Bruno geht zu dieſer Kunſt über von den allgemeinen Ideen, die gegeben ſind. Weil nämlich Ein Leben, Ein Verſtand Alles iſt: ſo hat er die dunkle Ahnung gehabt, dieſen allgemeinen Verſtand in der Totalität ſeiner Beſtimmungen aufzufaſſen, und Alles darunter zu ſubſumiren, — eine logiſche Philoſophie darin aufzuſtellen, und ſie anwendbar auf Alles zu

machen. *) — „Der Gegenſtand der Betrachtung“ in ihr „iſt das Univerſum, ſofern es unter das Verhältniß des Wahren, Erkennbaren und Vernünftigen tritt.“ Er unterſcheidet, wie Spinoza, das intelligible Ding der Vernunft und das wirkliche. „Wie die Metaphyſik das allgemeine Ding, das ſich in Subſtanz und Accidenz theilt, zum Gegenſtande macht: ſo iſt die Hauptſache, daß es eine einzige und allgemeinere Kunſt giebt, die das Ding der Vernunft mit dem wirklichen Dinge ſo verknüpfe und umfaſſe,“ und als übereinſtimmend mit einander anerkenne, „wodurch die Menge, ſie ſey, welcher Art ſie wolle, zur einfachen Einheit zurückgeführt werde.“ **)

b. Das Princip hierbei iſt dem Bruno der Verſtand überhaupt: Einmal „der außer ſich thätige Verſtand“ (die Sinnlichkeit zum Daſeyn entfaltend, er iſt die ſinnliche Welt); „er verhält ſich zur Erleuchtung des Geiſtes, wie die Sonne zum Auge,“ — er bezieht ſich auf eine ſcheinende Menge, erleuchtet ſie, nicht ſich ſelbſt. Das Andere iſt „der thätige Verſtand an ſich ſelbſt, der ſich zu den denkbaren Arten verhält, wie das Auge zu den ſichtbaren Dingen.“ ***) Die unendliche Form, der thätige Verſtand, iſt das Erſte, die Grundlage; dieſer entwickelt ſich. Er iſt, wie die Neuplatoniker dieſe Form haben; er geht zum Theil in Proklus' Manier fort. Der Verſtand iſt alſo inwohnend mit der Materie. — Es iſt nun dem Bruno weſentlich darum zu thun, die Organiſirungen dieſes thätigen Verſtandes näher aufzufaſſen und nachzuweiſen.

*) *Buhle: Geſchichte d. neueren Philoſ. Band II, Abth. 2, S. 715 (717); Jordanus Brukul: De compendiosa architectura et complemento artis Lullii (Jordani Bruni Nolani scripta, quae latine confecit, omnia, ed. A. Fr. Gfrörer, Stuttgard 1835, Fasc. II), c. 1, p. 238.*

**) *Buhle, a. a. O. S. 717—718 (719, a—718, b); Jord. Brunus: De compend. architect. et compl. art. Lullii, c. 5, p. 239.*

***) *Buhle, a. a. O. S. 717 (719, a); Jord. Brunus, l. l., c. 2—3, p. 238—239.*

c. Näher iſt dieſes auf folgende Weiſe dargeſtellt: „Der reinen Wahrheit ſelbſt, dem abſoluten Lichte, nähert ſich der Menſch nur; ſein Seyn iſt nicht das abſolute Seyn ſelbſt, das nur das Eine und Erſte iſt. Er ruht nur unter dem Schatten der Idee; — eine Idee, deren Reinheit das Licht iſt, die aber zugleich Theil an der Finſterniß hat. Das Licht der Subſtanz emanirt aus dieſem reinen Urlichte: das Licht der Accidenz aus dem Lichte der Subſtanz.“ Dieſe war auch bei Proklus das Dritte im Erſten.*) — Dieſes abſolute Princip in ſeiner Einheit iſt ihm die materia prima, und den erſten Akt dieſes Princips nennt er das Urlicht (actus primus lucis). „Die“ vielen „Subſtanzen aber und Accidenzen können nicht das volle Licht aufnehmen, ſie ſind alſo nur im Schatten des Lichts enthalten; ebenſo ſind die Ideen davon Schatten.“ **) Die Entwickelung der Natur geht fort von Moment zu Moment; die erſchaffenen Dinge ſind nur ein Schatten des erſten Princips, nicht mehr dieſes ſelbſt.

d. „Von dieſem superessentiale“ (ὑπερουσία bei Proklus) „geſchieht der Fortgang zu den Eſſenzen, von den Eſſenzen zu dem, was iſt, von dem, was iſt, zu ihren Spuren, Bildern und Schatten,“ und zwar in doppelter Richtung: „zum Theil gegen die Materie, um in ihrem Schooße erzeugt zu werden“ — dieſe ſind dann auf natürliche Weiſe vorhanden; „zum Theil gegen die Empfindung und Vernunft, um durch ihr Vermögen erkannt zu werden.“ Ferner: „Die Dinge entfernen ſich von dem Urlicht zur Finſterniß. Da aber alle Dinge im Univerſum genau zuſammenhangen, das Untere mit dem Mittleren, und dieſes mit dem Oberen, das Zuſammengeſetzte mit dem Ein-

*) *S. Oben, S.* 87.

**) *Buhle: Gesch. d. neuern Philos. B. II, Abth.* 2, *S.* 723 — 724; *Jordani Bruni De Umbris idearum* (*Jord. Bruni Nolani scripta, ed. A. Fr. Gfrörer, Fasc. II*): *Triginta intentiones umbrarum, Intentio I — IV, p.* 300 — 302.

fachen, das Einfache mit dem Einfacheren, das Materielle mit dem Geiſtigen, damit Ein Univerſum, Eine Ordnung und Regierung deſſelben, Ein Princip und Zweck, Ein Erſtes und Letztes ſey: ſo kann nach dem Tone der Leier des allgemeinen Apollo" — Ausdruck des Heraklit *) — „das Untere ſtufenweiſe zum Oberen zurückgeführt werden, wie das Feuer in Luft, Luft in Waſſer, Waſſer ſich in Erde verdichtet und umgekehrt, daß Aller Ein Weſen iſt. Jener Fortgang herab iſt derſelbe, als dieſer Rückgang," und iſt ein Kreis. „Die Natur innerhalb ihrer Grenzen kann Alles aus Allem hervorbringen, und ſo der Verſtand auch Alles aus Allem erkennen." **)

e. Die Einheit der Entgegengeſetzten wird näher erörtert: „Die Verſchiedenheit der Schatten iſt kein wahrer Widerſtreit. In demſelben Begriffe werden" die Entgegengeſetzten, „das Schöne und Häßliche, das Schickliche und Unſchickliche, das Vollkommene und Unvollkommene, das Gute und Böſe erkannt. Unvollkommenes, Böſes, Häßliches beruhen nicht auf beſonderen eigenen Ideen; ſie werden in einem anderen Begriffe erkannt, nicht einem eigenthümlichen, der nichts iſt. Denn das Eigenthümliche iſt das nonens in ente, defectus in effecto." ***) — „Der erſte Verſtand iſt das Urlicht; er ſtrömt ſein Licht aus dem Innerſten zu dem Aeußerſten, und zieht es vom Aeußerſten wieder an ſich. Jedes Weſen kann nach ſeiner Fähigkeit etwas von dieſem Lichte auffaſſen." †)

f. „Dieß reine Licht der Dinge iſt nun ihre Erkennbarkeit, die vom erſten Verſtande ausgeht, und nach ihm gerichtet iſt,

---

*) *S. Band I, S.* 336.

**) *Buhle: Gesch. d. neueren Philos. B. II, Abth. 2, S.* 724 — 726; *Jordanus Brunus: De Umbris idearum, Intentio V — IX, p.* 302 — 305.

***) *Buhle, a. a. O. S.* 727; *Jordanus Brunus, l. l. Intentio XXI, p.* 310.

†) *Buhle, a. a. O. S.* 731; *Jordanus Brunus, l. l. De triginta idearum conceptibus: Conceptus X, p.* 319.

und was die Erkennbarkeit begleitet;" *) das nonens wird nicht erkannt. „Das Wirkliche an den Dingen iſt" eben jenes Intelligible, „nicht das Sinnliche," Empfundene, „oder das Individuelle;" was ſonſt wirklich genannt wird, Sinnliches, iſt das Nichtſeyn. „Was unter der Sonne geſchieht, was die Region der Materie bewohnt, fällt unter den Begriff der Eitelkeit" (Endlichkeit). „Von den Ideen ſuche das Feſte der Vorſtellungen, wenn Du verſtändig biſt." **) — „Was hier Kontraſt und Verſchiedenheit iſt, iſt im Urverſtande Harmonie und Einheit. Verſuche es alſo (tenta igitur), ob Du die empfangenen Bilder identificiren, übereinſtimmend machen und einen könneſt: ſo wirſt Du Deinen Geiſt nicht ermüden, Dein Denken nicht trüben, und das Gedächtniß nicht verwirren." ***)

Die Unterſchiede, die hier ſo gegeben ſind, ſind keine; Alles iſt Harmonie. Dieß zu entwickeln hat er alſo verſucht, und die Beſtimmungen, als natürliche in dieſem, entſprechen dann denen, die im ſubjektiven Verſtande erſcheinen. „Durch die Idee, welche im Verſtande iſt, wird etwas beſſer begriffen, als durch die Form des Naturdings an ſich ſelbſt, weil die letztere materieller iſt: aber am höchſten durch die Idee vom Gegenſtande, wie ſie im göttlichen Verſtand iſt." †) Und Bruno's Kunſt beſteht nun darin, das allgemeine Schema der Form zu beſtimmen, welches Alles unter ſich begreift, und zu zeigen, wie ſeine Momente ſich in den verſchiedenen Sphären des Daſeyns ausdrücken. Ein Hauptbemühen des Bruno war, das All und Eine nach der

*) *Buhle: Gesch. d. neueren Philos. B. II, Abth. 2, S. 731; Jordani Bruni De Umbris idearum: De triginta idearum conceptibus, Conceptus X, p. 319.*

**) *Buhle, a. a. O. S. 730 — 731; Jordanus Brunus, l. l. Conceptus VII, p. 318.*

***) *Buhle, a. a. O. S. 732; Jordanus Brunus, l. l. Conceptus XIII, p. 320.*

†) *Buhle, a. a. O. S. 733 — 734; Jordanus Brunus, l. l. Conceptus XXVI, p. 323 — 324.*

lulliſchen Kunſt als ein Syſtem von Klaſſen geordneter Beſtimmungen darzuſtellen.

Da giebt er nun an die drei Sphären: „α) die Urform (ὑπερουσία), Urheber aller Formen; β) die phyſiſche Welt, welche die Spuren der Idee der Oberfläche der Materie ausdrückt, und das Urbild in zahlloſen entgegenſtehenden Spiegeln vervielfältigt; γ) die Form der vernünftigen Welt, welche die Schatten der Ideen für die Sinne numeriſch individualiſirt" (in das Eins bringt), „und für den Verſtand zu allgemeinen Begriffen erhebt. Die Momente der Urform ſelbſt (ὑπερουσία) heißen Seyn, Güte" (Natur, Leben) „und Einheit;" dieß haben wir ungefähr geſehen bei Proklus. „In der metaphyſiſchen Welt iſt ſie Ding, Gutes, Princip der Mehrheit (ante multa); in der phyſiſchen Welt offenbart ſie ſich in Dingen, Gütern, Individuen; in der vernünftigen Welt" (Erkennen) „entſpringt ſie aus Dingen, Gütern und Individuen." *) Die Einheit iſt das Zurückführende, und er hat dann die natürliche und metaphyſiſche Welt; und er ſucht das Syſtem dieſer Beſtimmungen aufzuſtellen, und zu zeigen, wie dieß auf natürliche Weiſe erſcheint, was auf andere Weiſe als Gedachtes iſt.

Indem nun Bruno dieſen Zuſammenhang näher zu faſſen ſuchte, „betrachtet er das Denken als eine" ſubjektive „Kunſt der Seele" (Thätigkeit), „im Inneren" (nach ſeiner Vorſtellung) „gleichſam durch innere Schrift darzuſtellen, was die Natur äußerlich gleichſam durch äußere Schrift darſtellt; und" das Denken iſt Fähigkeit, „ſowohl dieſe äußere Schrift der Natur in ſich aufzunehmen, als die innere Schrift in der äußeren abzubilden und zu verwirklichen. Dieſe Kunſt des inneren Denkens und äußeren Organiſirens nach demſelben und umgekehrt, wie ſie die menſchliche Seele hat, ſetzt Bruno

*) *Buhle: Geſch. d. neueren Philoſ. B. II, Abth. 2, S. 745: Jordani Bruni Explicatio triginta sigillorum: Sigillus Sigillorum, P. II, §. 11.*

in die innigſte Verbindung mit der Kunſt der Natur des Univerſums," mit der Wirkſamkeit „des" abſoluten „Welt-Princips überhaupt, wodurch Alles geformt und gebildet wird;" es iſt eine Form, die ſich entwickelt. „Es iſt daſſelbe Welt-Princip, das in den Metallen, Pflanzen, Thieren bildet, und das in dem Menſchen denkt und außer ſich organiſirt, nur daß es ſich in ſeinen Wirkungen auf eine unendlich verſchiedene Weiſe äußert," *) — in der ganzen Welt ausdrückt. Im Inneren und Aeußeren iſt mithin eine und dieſelbe Entwickelung eines und deſſelben Principes.

Dieſe „verſchiedenen Schriftarten der Seele, durch welche ſich auch das organiſirende Welt-Princip offenbart," hat Bruno ſyſtematiſiren wollen. Dieſe Schriftarten ſind es, die er zu beſtimmen ſucht. Dieſe verſchiedenen Schriftarten darzuſtellen, darauf geht Bruno's andere Thätigkeit, ſeine Ars lulliana; und er „nimmt" darin „zwölf" Grundſchriftarten, Gattungen der Naturformen „an," von denen er ausgeht: „„Species, Formae, Simulacra, Imagines, Spectra, Exemplaria, Indicia, Signa, Notae, Characteres et Sigilli. Einige Schriftarten beziehen ſich auf den äußeren Sinn, wie die äußeren Formen, Bilder und Ideale (extrinseca forma, imago, exemplar), welche die Malerei und andere bildende Künſte, indem ſie die Mutter Natur nachahmen, darſtellen. Einige beziehen ſich auf den inneren Sinn, wo ſie in Anſehung des Maaßes, der Dauer, der Zahl vergrößert in der Zeit ausgedehnt und vervielfältigt werden; dergleichen ſind die Erzeugniſſe der Phantaſie. Einige beziehen ſich auf einen gemeinſchaftlichen Punkt der Gleichheit mehrerer Dinge; einige weichen von der objektiven Beſchaffenheit der Dinge ſo ab, daß ſie ganz erträumt ſind. Einige endlich ſcheinen der Kunſt eigenthümlich zu ſeyn, wie die signa, notae,

*) Buhle: Geſch. d. neueren Philoſ. Band II, Abth. 2, S. 734; *cf. Jordan. Brun. De Umbris idearum: Ars Memoriae, I — XI, p.* 326 — 330.

characteres et sigilli; — durch welche die Kunſt ſo viel vermag, daß ſie unabhängig von der Natur, über die Natur hinaus, und, wenn es die Sache mit ſich bringt, ſogar gegen die Natur handeln zu können ſcheint.“ “ *)

So weit geht im Ganzen Alles gut; es iſt die Ausführung deſſelben Schema's in allen Polen. Alle Hochachtung verdient dieſer Verſuch, das logiſche Syſtem des inneren Künſtlers, des producirenden Gedankens, ſo darzuſtellen, daß ihm die Geſtaltungen der äußeren Natur entſprechen. Die Beſtimmungen des Denkens werden aber zugleich (bei der ſonſt großen Weiſe des Bruno) dennoch hier oberflächlich, zu todten Typen, wie in neueren Zeiten die Schemata der Natur-Philoſophie; an jeder Sphäre ſelbſt abſolut betrachtet, an ihr als ſolcher, wurde jene Dreiheit entwickelt. — Dann eben dieß Nähere oder die beſtimmteren Momente ſind von Bruno nur zuſammengeleſen; es geht in Verwirrung über, durch Figuren und Klaſſifikationen ſucht er ſie darzuſtellen. Zwölf Formen ſind zum Grunde gelegt, weder jede abgeleitet — und in Ein Ganzes zuſammengefaßt oder als ein Syſtem —, noch die fernere Vervielfältigung. Darüber hat er mehrere Schriften geſchrieben (De sigillis); das Erſcheinen der Dinge ſind Buchſtaben, Zeichen, die dann einem Denken entſprechen. Und in verſchiedenen Schriften ſcheint auch dieſe Darſtellung verſchieden. Die Idee iſt im Allgemeinen zu loben, gegen die ariſtoteliſche und ſcholaſtiſche Zerſtreuung, die jede Beſtimmtheit überhaupt nur fixirten. Aber er zählt die Gegenſätze, Momente des Schema's nur auf. Die Ausführung iſt Theils an die pythagoräiſchen Zahlen angeknüpft, ſo kunterbunt und willkürlich, — metaphoriſche, allegoriſche Zuſammenſtellungen und Paarungen, wo man ihm gar nicht folgen kann;

*) Buhle: Geſch. d. neueren Philoſ. Band II, Abth. 2, S. 734 — 735; *Jordanus Brunus De Umbris idearum: Ars Memoriae*, XII, p. 330 — 331.

es läuft hier Alles, in dieſem Verſuche zu ordnen, auf's Unordentlichſte durcheinander.

Es iſt ein großer Anfang, die Einheit zu denken; und das Andere iſt dieſer Verſuch, das Univerſum in ſeiner Entwickelung, im Syſtem ſeiner Beſtimmungen aufzufaſſen, und zu zeigen, wie das Aeußerliche ein Zeichen iſt von Ideen. — Dieß ſind die beiden Seiten, die von Bruno aufzufaſſen waren.

4. Vanini.

Ich erwähne noch Julius Cäſar Vanini, als hierher gehörig; ſein eigentlicher Vorname war Lucilius. Er hat viele Aehnlichkeit mit Bruno: iſt ebenſo ein Märtyrer der Philoſophie geworden, wie Bruno: hatte auch das Schickſal, auf dem Scheiterhaufen verbrannt zu werden. Er iſt geboren 1586 zu Taurozano im Neapolitaniſchen. Er iſt überall herumgeſchweift, in Genf, Lyon, wo er ſich durch Flucht nach England vor der Inquiſition rettete. Nach zwei Jahren kehrte er nach Italien zurück. In Genua lehrte er die Natur-Philoſophie nach Averroes, vertrug ſich nicht, trieb ſich in mancherlei Abentheuern, Disputationen über Philoſophie und Theologie herum. Er wurde immer verdächtiger, flüchtete von Paris, wurde wegen Gottloſigkeit, nicht Ketzerei, vor Gericht gefordert. Franconus, ſein Ankläger, beſchwor, daß Vanini gottesläſterliche Dinge geredet. Vanini betheuerte zwar, der katholiſchen Kirche treu geblieben zu ſeyn, — ſeinen Glauben an die Dreieinigkeit; und als Antwort auf die Beſchuldigung des Atheismus, nahm er vor ſeinen Richtern einen Strohhalm vom Boden auf: und ſagte, daß ſchon dieſer Halm ihn vom Daſeyn Gottes überzeugen würde. Aber es half nichts: er wurde 1619 zu Toulouſe in Frankreich zum Scheiterhaufen verurtheilt, vor Vollziehung des Urtheils ihm aber erſt durch den Henker die Zunge ausgeriſſen. Indeſſen iſt ſein Proceß nicht klar; er iſt mehr aus perſönlicher Feind-

ſchaft, aus Verfolgungswuth der Geiſtlichen in Toulouſe hervorgegangen. *)

Er war vorzüglich durch Cardanus' Originalität erregt worden. In ihm ſehen wir eine Wendung des Vernünftigen, des Philoſophirens gegen die Theologie, während die ſcholaſtiſche Philoſophie der Theologie gemäß war, und dieſe dadurch beſtätigt werden ſollte. Die katholiſche Kirche hat ſich von der Wiſſenſchaft losgeſagt, ſich ihr feindlich gegenüber geſtellt. In der katholiſchen Kirche hat ſich die Kunſt aufgethan, aber das freie Denken hat ſich davon geſchieden. In Bruno und Vanini hat ſie ſich dagegen gerächt; und das freie Denken iſt inſofern von der katholiſchen Kirche geſchieden, und iſt ihr fremd geblieben.

Sein Philoſophiren geht nicht weit; er bewundert die Lebendigkeit der Natur. Tief philoſophiſch waren Vanini's Raiſonnements eben nicht, ſondern mehr leicht durch Einfälle. Er wählte immer Form des Dialogs; und es wird nicht ſichtbar, welche Behauptung die ſeinige iſt. Er ſchrieb Kommentarien zu phyſiſchen Schriften des Ariſtoteles. Wir haben von Vanini noch zwei Werke, die ſehr ſelten ſind. Das eine Buch heißt: Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos. Auctore Julio Caesare Vanino, Lugd. 1615; — eine Widerlegung der Atheiſten, Epikureer u. ſ. f., worin er ihre Philoſophien, ihre Gründe mit vieler Beredſamkeit vorträgt: die Art aber, wie er ſie widerlegt, fällt ſchwach genug aus. Das zweite Werk heißt: „Von den wunderbaren Geheimniſſen der Königin und Göttin der Sterblichen, der Natur" (Ejusdem: De admirandis Naturae, reginae Deaeque mortalium arcanis libr. IV, Lutetiae 1616); — cum ap-

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 671—677; Buhle: Gesch. d. neueren Phil. B. II, Abth. 2, S. 866—869.*

probatione der Sorbonne gedruckt, die anfangs nichts darin angetroffen, quod religioni catholicae apostolicae et romanae repugnaret aut contrarium esset. Und es ſind Unterſuchungen in dialogiſcher Form, doch ohne daß beſtimmt angegeben iſt, in welcher Perſon Vanini ſeine Meinungen darlegt; es iſt die Form von wiſſenſchaftlichen Unterſuchungen über einzelne phyſikaliſche und naturhiſtoriſche Materien. Er entſcheidet im Dialog nicht. Man findet Verſicherungen: Er würde dieſe oder jene Lehre glauben, wenn er nicht im Chriſtenthume unterrichtet wäre. Die Tendenz war Naturalismus, zu zeigen, daß die Natur die Gottheit ſey, daß alle Dinge mechaniſch entſtänden, und das ganze Univerſum in ſeinem Zuſammenhange nur aus mechaniſchen, wirkenden, nicht aus Endurſachen zu erklären; aber es iſt dieß ſo gehalten, daß der Verfaſſer ſich nicht entſcheidet. *)

So tritt Gegenſatz von Glauben und Vernunft ein. Dieſes war ſchon früher bei Pomponatius, einem Ariſtoteliker, der Fall. Er bewies, daß aus dem Ariſtoteles Begriff der Sterblichkeit der Seele abzuleiten wäre: Ariſtoteles ſetzte vegetative und animaliſche Seele als eins. Die Vernunft iſt ſo nicht fähig, Unſterblichkeit der Seele zu begründen; er glaube nur daran, weil das Chriſtenthum ſie offenbare. Er wurde vor die Inquiſition gefordert, Kardinäle beſchützten ihn aber; und ſo wurde keine Notiz davon genommen. **) — Vanini und Andere ſetzten die Vernunft wieder in Gegenſatz mit dem Glauben, — der Kirche und der Lehre der Kirche. Sie bewieſen zwar dieſe oder jene Dogmata, die dem chriſtlichen Glauben gerade widerſprechen, durch die Vernunft; erklärten aber dabei, wie unter den Reformirten Bayle nachher immer, daß ſie ihre Ueberzeugung der

*) Buhle: Lehrbuch d. Geſch. d. Phil. Th. VI, Abth. 1, S. 410 — 415; *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 677 — 680; Buhle: Gesch. d. neueren Phil. B. II, Abth. 2, S. 870 — 878.*

**) *S. Oben, S. 215; Brucker. l. l. P. 1, p. 164.*

Kirche unterwerfen, — der Chriſt müſſe ſich unterwerfen, und er unterwerfe ſich dem Glauben. Oder ſie brachten alle Gründe und Einfälle gegen die theologiſchen Dogmen vor, als unauflöslich für die Vernunft: aber unterwarfen dieß ebenfalls, das, was die Vernunft nicht widerlegen könne, dem Glauben der Kirche. So macht er Einwürfe gegen die Verſöhnung, bringt Gründe, Raiſonnement an dafür, daß die Natur Gott ſey. Weil man aber überzeugt war, daß die Vernunft den chriſtlichen Dogmen nicht entgegen ſeyn könne, und weil man an der Ehrlichkeit einer ſolchen Unterwerfung zweifelte, das aufzugeben, wovon man ſich durch die Vernunft überzeugt hat: mußte Galilei, weil er das Syſtem des Kopernikus vertheidigt, auf den Knien abbitten, und Vanini wurde verbrannt. Beide hatten ſo vergebens auch die dialogiſche Form für ihre Schriften gewählt.

Allerdings bewies Vanini durch die eine Perſon in den Dialogen ſelbſt „aus dem Text der Bibel, daß der Teufel mächtiger iſt als Gott," daß Gott nicht die Welt regiere. Es ſind dieß ſolche Gründe z. B.: „Gegen den Willen Gottes haben Adam und Eva geſündigt, und ſo das ganze Menſchengeſchlecht zur Sünde gebracht (reluctante Deo Adamum et Evam totumque genus humanum ad interitum duxit); auch Chriſtus ſey durch die Macht der Finſterniß gekreuzigt (morte turpissima damnatus)." Ueberdieß „wolle ja Gott, daß alle Menſchen ſelig würden. Aber der Katholiken ſeyen ſehr wenige gegen die übrige Welt, die Juden ſeyen oft abgefallen; die katholiſche Religion erſtrecke ſich nur auf Spanien, Frankreich, Italien, Polen und einen Theil von Deutſchland. Wenn man hiervon auch noch die Atheiſten, Blasphemiſten, Ketzer, Hurer, Ehebrecher u. ſ. f. abziehe: ſo würden noch weniger übrig bleiben." *) Mithin ſey der Teufel mächtiger als Gott. Dieß ſeyen Gründe des Verſtandes, der Vernunft, ſie ſeyen nicht zu

*) *Lucilius Vanini: De naturae arcanis, p.* 420.

widerlegen: aber man unterwerfe ſich dem Glauben, und dieß thue er. Merkwürdig iſt, daß man ihm dieß nicht geglaubt hat. Man glaubte dem Vanini nicht, daß es mit dem, was er Vernünftiges vorgebracht, — obgleich er es widerlegt (aber ſchwach, ſubjektiv: es können ſchlechte Gründe überzeugend ſeyn; oder bei objektiven behält jenes ſein Recht) und ſich dem Glauben zu unterwerfen bezeugte, — ihm doch nicht Ernſt ſey. Es liegt dabei zum Grunde, daß, wenn der Verſtand ſo etwas eingeſehen hat, was die Vernunft nicht widerlegen kann, ein ſolcher Menſch nicht anders als dieſen Beſtimmungen anhängen kann, ein Entgegengeſetztes nicht glauben kann; man glaubt nicht, daß der Glauben in ihm ſtärker ſey als dieſe Einſicht.

Die Kirche verfiel in den ſonderbaren Gegenſatz, daß ſie Vanini darum verdammte, weil er ihre Lehren nicht der Vernunft gemäß gefunden, aber ihnen doch ſich unterwarf: daß ſie alſo es zu fordern ſchien und mit Scheiterhaufen bekräftigte, nicht daß ihre Lehren über die Vernunft erhaben, ſondern ihr gemäß ſeyen. Dieſe Reizbarkeit der Kirche iſt inkonſequent; früher war zugegeben, daß die Vernunft das Geoffenbarte nicht erfaßte, und die Einwendungen derſelben aus ihr ſelbſt zu widerlegen, aufzulöſen, gleichgültig ſey. Die Kirche kam in Widerſpruch. Sie ließ nicht zu, daß dieſer Widerſpruch des Glaubens und der Vernunft als Ernſt genommen werde, ſondern Vanini wurde als Ketzer verbrannt; darin liegt implicite, daß die Lehre der Kirche der Vernunft nicht widerſtreiten könne, indem man doch die Vernunft der Kirche unterwerfen ſolle. — Dieſe Wendung iſt auch bei Bayle im kritiſchen Dictionnaire herrſchend. Er berührt viel philoſophiſche Vorſtellungen, z. B. im Artikel der Manichäer. Er ſagt, ſie behaupten, es ſeyen zwei Principe u. ſ. w. Bayle ſagt, ſolche Behauptungen können nicht widerlegt werden, man müſſe ſie aber der Kirche unterwerfen. Unter dieſer Wendung brachte man alles Mögliche gegen die Kirche vor.

Es entzündet sich hier der Streit zwischen sogenannter Offenbarung und Vernunft, in welchem jene dieser gegenübergesetzt, diese für sich auftritt, und jene von dieser geschieden, da vorher Beides eins, oder das Licht des Menschen das Licht Gottes, der Mensch nicht ein eigenes Licht hatte, sondern sein Licht als das Göttliche galt. — Die Scholastiker hatten gar kein eigenes Wissen von eigenem Inhalt, sondern den Inhalt der Religion; der Philosophie blieb das rein Formelle. Aber jetzt kam sie zu eigenem Inhalte, der dem Inhalte der Religion entgegen war; oder die Vernunft fühlte wenigstens, eigenen Inhalt zu haben, oder die Form der Vernünftigkeit jenem unmittelbaren Inhalte entgegenzustellen.

Dieser Gegensatz hat später einen anderen Sinn erhalten, als heutiges Tags; der ältere Sinn ist dieser, daß der Glaube die Lehre des Christenthums ist, die als Wahrheit gegeben ist, und bei der der Mensch als Wahrheit zu bleiben habe. Das ist so hier Glaube an diesen Inhalt, woran noch sonstige Vorstellungen geknüpft worden sind. Die Ueberzeugung durch Verstand, Vernunft ist dem entgegen. Jetzt ist dieser Glaube innerhalb des denkenden Bewußtseyns selbst verlegt: der Glaube ist Verhalten des Selbstbewußtseyns selbst zu den Thatsachen, die es in sich selbst findet, nicht zum objektiven Inhalt der Lehre. — Was den älteren Gegensatz betrifft, so ist der Glaube, das objektive Credo der Inhalt. Dieser hat zwei Theile; man muß unterscheiden. Der Eine Theil ist die Lehre der Kirche als Dogma, die Lehre von der Natur Gottes, daß er dreieinig ist; dazu gehört Erscheinung Gottes in der Welt, im Fleisch, Verhältniß des Menschen zu dieser göttlichen Natur, seine Seligkeit, Göttlichkeit. Das ist der Theil der ewigen Wahrheiten, der von absolutem Interesse für die Menschen; dieser Theil ist seinem Inhalte nach wesentlich spekulativ, er kann nur Gegenstand für den spekulativen Begriff seyn. Der andere Theil, an den auch Glauben gefordert wird, bezieht sich auf äußerliche Vorstellungen; dazu gehört der ganze Umfang des Geschichtlichen, so die

Geſchichten im alten Teſtamente, ebenſo im neuen, Geſchichten in der Kirche u. ſ. w. Es wird etwa Glauben an alle dieſe Endlichkeit gefordert. Wenn Einer z. B. nicht an Geſpenſter glaubte, wurde er für Freigeiſt, Atheiſt gehalten: ebenſo wenn man nicht glaubte, Adam habe im Paradieſe vom Apfelbaum gegeſſen. Beide Theile werden auf Eine Stufe geſtellt. — Das gehört zum Verderben der Kirche und des Glaubens, daß für Beide Glauben gefordert wird. An die äußerlichen Vorſtellungen haben ſich die vornehmlich gewendet, welche als Bekämpfer des Chriſtenthums und als Atheiſten (bis auf Voltaire herunter) verſchrieen worden ſind. — Wenn ſolche äußerlichen Vorſtellungen feſtgehalten werden, ſo kann es nicht anders ſeyn, als daß Widerſprüche aufgezeigt werden.

5. Petrus Ramus.

Thomas Campanella und Andere waren Ariſtoteliker. — Pierre de la Ramée war ausgezeichnet, lebte in Paris: geboren 1515 zu Vermandois, wo ſein Vater als ein Tagelöhner lebte. Er begab ſich früh nach Paris, um ſeine Lernbegierde zu befriedigen, mußte es ein Paar Mal wieder verlaſſen aus Mangel an Unterhalt: dann wurde er Famulus im Collège de Navarre. Hier erhielt er Gelegenheit, ſeine Kenntniſſe zu erweitern, beſchäftigte ſich mit ariſtoteliſcher Philoſophie und Mathematik, und erwarb ſich eine außerordentliche oratoriſche und dialektiſche Fertigkeit. Er trat öffentlich mit einer Theſis auf, die viel Aufſehen machte: „Alles, was Ariſtoteles gelehrt habe, ſey nicht wahr;“ bei einer Disputation zur Erlangung der Magiſterwürde; die Disputation fiel zu ſeiner Ehre aus.*)

Er wurde Magiſter, griff jetzt die ariſtoteliſche Logik und Dialektik bitter und heftig an. Die Regierung nahm Notiz davon. Er wurde beſchuldigt, daß er durch ſeine antiariſtoteliſchen Meinungen die Fundamente der Religion und

*) Buhle, Geſchichte d. neueren Philos., Band II, Abth. 2, S. 670 — 682. Brucker, Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 548 — 550.

Wiſſenſchaft untergrabe; dieſe Beſchuldigung wurde als ein Kriminal-Fall von Ramus' Feinden vor das Parlament von Paris gebracht. Da dieſes aber Miene machte, rechtlich zu verfahren, und dem Ramus günſtig ſchien: ſo wurde ihm das Erkenntniß wieder entzogen, und die Sache vor das Konſeil des Königs gebracht. Dieſes entſchied, Ramus ſollte mit Goveanus, ſeinem Gegner, vor einer eigenen Kommiſſion von fünf Richtern (zwei ſollte Goveanus, zwei Ramus, und der König den Präſidenten wählen) disputiren, und dieſe ein Gutachten an den König ſtellen. Die Aufmerkſamkeit des Publikum's war höchſt geſpannt. (Es nahm überhaupt ſehr lebhaftes Intereſſe an dergleichen Streitigkeiten. Ueberhaupt hat es eine Menge Streitigkeiten dieſer Art über dergleichen Schulfragen gegeben. Z. B. die königlichen Profeſſoren — professores regii — an einem Collège hatten mit den Theologen der Sorbonne einen Streit, ob man quidam, quisquis, quoniam, oder kidam ausſprechen ſolle: dafür war ein Proceß vor dem Parlament. Die Doktoren hatten einem Geiſtlichen, der quisquis ausſprach, ſeine Pfründe genommen; und darüber entſtand der Proceß. Auch ein anderer hartnäckiger und hitziger Streit kam an die Obrigkeit, ob ego amat ebenſo richtig ſey, als ego amo, und mußte von der Obrigkeit unterdrückt werden.) Der Streit war höchſt pedantiſch. Am erſten Tage behauptete Ramus: Die ariſtoteliſche Logik (Dialektik) ſey unvollkommen, mangelhaft, weil das Organon nicht mit einer Definition anfange. Die Kommiſſion entſchied: Ein Disput, eine Diſſertation bedürfe zwar einer Definition, bei Dialektik ſey es aber nicht nöthig. Am zweiten Tage warf Ramus der ariſtoteliſchen Logik den Mangel der Eintheilung vor; dieſe ſey nöthig. Die Majorität der Richter wollte die bisherige Unterſuchung annulliren und auf andere Weiſe zu Werke gehen, weil ſie in Verlegenheit hierüber war; die Majorität war 3, der Kommiſſar des Königs und die Zwei des Gegners Goveanus. Ramus proteſtirte, appellirte an den König. Der König wies ihn ab, entſchied, der Ausſpruch der

Richter ſollte als in letzter Inſtanz gelten. Sie ſprachen gegen Ramus, er wurde verurtheilt; die zwei Anderen nahmen keinen Antheil, ſondern zogen ſich zurück. Das Urtheil wurde öffentlich in allen Straßen von Paris angeſchlagen, und an alle Akademien durch ganz Europa verſchickt. Theaterſtücke wurden auf Ramus mit großem Beifall der Ariſtoteliker aufgeführt. *)

Zuletzt kam er doch noch zu einem öffentlichen Lehramt, wurde Profeſſor in Paris: mußte es aber, da er Hugenotte wurde, bei den innerlichen Unruhen mehrmals verlaſſen; einmal reiſte er auch in Deutſchland herum. Endlich in der Bartholomäus-Nacht fiel auch Ramus 1572, durch die Hand ſeiner Feinde ermordet; einer ſeiner Kollegen und wüthendſten Feinde, Karpentarius, hatte Banditen dafür beſtellt, von denen er ſchrecklich mißhandelt aus dem oberen Fenſter geſtürzt wurde. **) — Er erweckte ein lebhaftes Intereſſe durch ſeine Angriffe insbeſondere auf die bisherige ariſtoteliſche Dialektik, und trug zur Vereinfachung des Formalismus der dialektiſchen Regeln ſehr viel bei: und iſt beſonders dadurch bekannt, daß er die ſcholaſtiſche Logik auf's Aeußerſte verfolgt, und im Gegenſatze die ramiſche Logik aufgeſtellt hat; — ein Gegenſatz, der ſo weit durchgedrungen iſt, daß ſelbſt in Deutſchland's Literatur-Geſchichte die Partheien der Ramiſten, Antiramiſten und Semiramiſten genannt werden. Er war beſonders im Disputiren berühmt.

Noch viele andere merkwürdige Männer fallen in dieſe Zeit, die auch in der Geſchichte der Philoſophie aufgeführt zu werden pflegen, als Michael de Montaigne, Charron, Machiavell u. ſ. f. Dergleichen Männer werden genannt; aber ſie gehören nicht eigentlich der Philoſophie, ſondern der allgemeinen Bildung an. Inſofern wird ihr Bemühen, ihre Schriften, dann der Philoſophie beigezählt, als ſolche Männer aus ſich ſelbſt, aus ihrem Bewußtſeyn, ihrer Erfahrung, Beobachtung, ihrem Leben ge-

*) *Buhle: Gesch. d. neueren Philos., B. II, Abth. 2, S. 672 — 676; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 550 — 557.*

**) *Buhle, u. a. O. S. 676 — 680; Brucker. l. l. p. 558 — 562.*

schöpft haben. Ein solches Raisonnement, Erkennen ist dem bisherigen scholastischen Erkennen grade entgegengesetzt. Es finden sich bei ihnen gute, feine, geistreiche Gedanken über sich, über das menschliche Leben, die gesellschaftlichen Verhältnisse, über das Rechte, Gute; es ist eine Lebens-Philosophie aus dem Kreise der menschlichen Erfahrung, wie es in der Welt, im Herzen, im Geiste des Menschen zugeht. Solche Erfahrungen haben sie aufgefaßt und mitgetheilt; sie sind so Theils unterhaltend, Theils lehrreich: und sie sind dem Principe nach, woraus sie geschöpft haben, ganz abgewichen von den Quellen und Methoden der bisherigen Weise des Erkennens. Aber indem sie nicht die höchste Frage, die die Philosophie interessirt, zum Gegenstand ihrer Untersuchungen machen, und nicht aus dem Gedanken raisonniren: so gehören sie nicht eigentlich der Geschichte der Philosophie an. Sie haben dazu beigetragen, daß der Mensch an dem Seinigen, seiner Erfahrung, seinem Bewußtseyn u. s. f. ein größeres Interesse gewonnen hat, daß er ein Zutrauen zu sich erhalten hat, daß es ihm werth ist und gilt; und dieß ist ihr Hauptverdienst.

Hier ist nun aber ein Uebergang zu erwähnen, der uns angeht des allgemeinen Princips wegen, das darin höher erkannt und in seiner Berechtigung erkannt ist.

C. Die Reformation.

Die Haupt-Revolution ist in der lutherischen Reformation eingetreten, als aus der unendlichen Entzweiung und der gräulichen Zucht, worin der hartnäckige germanische Charakter gestanden hatte und welche er hatte durchgehen müssen, der Geist zum Bewußtseyn der Versöhnung seiner selbst kam, und zwar in dieser Gestalt, daß sie im Geiste vollbracht werden müsse. Aus dem Jenseitigen wurde so der Mensch zur Präsenz des Geistes gerufen; und die Erde und ihre Körper, menschliche Tugenden und Sittlichkeit, das eigene Herz und das eigene Gewissen fingen an, ihm Etwas zu gelten. Galt es in der Kirche

die Ehe auch gar nicht als etwas Unsittliches, so galten doch Entsagung und Ehelosigkeit höher, während jetzt die Ehe als ein Göttliches erschien. Armuth galt für höher als Besitz, und von Almosen leben für höher als von seiner Hände Arbeit sich redlich zu nähren; jetzt aber wird gewußt, daß nicht Armuth als Zweck das Sittlichere ist, sondern von seiner Arbeit leben, und dessen, was man vor sich bringt, froh zu werden. Gehorsam, blinder, die menschliche Freiheit unterdrückender Gehorsam war das Dritte, dagegen jetzt neben Ehe und Besitz auch die Freiheit als göttlich gewußt wurde.

Ebenso kehrte der Mensch in sich zurück von der Seite der Erkenntniß, zurück aus dem Jenseits der Autorität; und die Vernunft wurde als das an und für sich Allgemeine, und darin als das Göttliche erkannt. Erkannt wurde jetzt, daß das Religiöse im Geist des Menschen seine Stelle haben muß, und in seinem Geiste der ganze Proceß der Heilsordnung durchgemacht werden muß: daß seine Heiligung seine eigene Sache ist, und er dadurch in Verhältniß tritt zu seinem Gewissen und unmittelbar zu Gott, ohne jene Vermittelung der Priester, die die eigentliche Heilsordnung in ihren Händen haben. Zwar ist auch noch eine Vermittelung durch Lehre, Einsicht, Beobachtung seiner selbst und seiner Handlungen; aber das ist eine Vermittelung ohne Scheidewand, während dort eine eherne, eiserne Scheidewand die Laien von der Kirche trennte. Der Geist Gottes ist es also, der im Herzen des Menschen wohnen, und dieß in ihm wirken muß.

Obgleich nun schon Wiklef, Huß, Arnold von Brescia aus der scholastischen Philosophie zum ähnlichen Ziele hervorgegangen waren: so haben sie doch nicht den Charakter gehabt, einfach angesprochen, und ohne gelehrte scholastische Ueberzeugung, nur den Geist und das Gemüth nöthig gehabt zu haben. Erst mit Luther begann die Freiheit des Geistes, im Kerne: und hatte diese Form, sich im Kerne zu halten. Die Explikation dieser Freiheit und das sich denkende Erfassen derselben ist ein Folgen-

des gemeinen, wie ja auch die Ausbildung der ſittlichen Lehre in der Kirche ſelbſt erſt ſpäter erfolgt iſt.

Wann und warum fallen in die Zeit der Reformation: ſie iſt in dieſer Zeit eingetreten. Es iſt ſchon früher der Begriff dieſes Princips bemerklich gemacht worden, — des ſubjektiven Princips des eigenen Denkens des Menſchen, des eigenen Wiſſens, ſeiner Thätigkeit, ſeines Rechts, Berufs, ſeines Zutrauens zu ſich: ſo daß ſich der Menſch in ſeiner Thätigkeit, Vernunft, Phantaſie u. ſ. f., in ſeinen Produkten befriedigt, — daß er eine Freude hat an ſeinen Werken, und ſeine Werke als etwas Erlaubtes und Berechtigtes betrachtet, worin er vernünftig ſeine Intereſſen ſetzen darf und ſoll. Es iſt der Beginn der Verſöhnung des Menſchen mit ſich ſelbſt, — die Gewißheit in ſeine Wirklichkeit eingetreten, die Wirklichkeit untergeordnet; dieß iſt nun erſt Princip.

Dieß Gelten des Subjektiven hat nun jetzt einer höheren Bewährung und der höchſten Bewährung bedurft, um vollkommen legitimirt zu ſeyn, und ſogar zur abſoluten Pflicht zu werden; und um dieſe Bewährung erhalten zu können, hat es aufgefaßt werden müſſen in ſeiner reinſten Geſtalt. Die höchſte Bewährung des Princips iſt nun die religiöſe Bewährung: ſo daß dieß Princip der eigenen Geiſtigkeit, der eigenen Selbſtſtändigkeit erkannt wird in der Beziehung auf Gott und zu Gott; dann iſt es durch die Religion geheiligt. Die bloße Subjektivität, bloße Freiheit des Menſchen, daß er einen Willen hat, und damit dieß oder jenes treibt, berechtigt noch nicht; der barbariſche Wille, der ſich nur mit ſubjektiven Zwecken erfüllt, die nicht vor der Vernunft Beſtand haben, iſt nicht berechtigt. Aber wenn auch der Wille Zwecke hat und ſolche, die der Form der Vernünftigkeit angemeſſen ſind, wie das Recht, meine Freiheit, aber nicht als Freiheit dieſes beſonderen Subjekts, ſondern als Freiheit des Menſchen überhaupt, als geſetzliches Recht, als Recht, das dem Anderen ebenſo zukommt, — wenn auch der Selbſtwille die Form der Allgemeinheit erhält: ſo liegt doch darin nur

das Erlaubtſeyn; und es iſt ſchon viel, wenn es als erlaubt anerkannt wird und nicht als an und für ſich Sündiges. Kunſt, Induſtrie erhalten durch dieß Princip neue Thätigkeit, indem ſie nun auf gerechte Weiſe thätig ſind. So iſt aber dieß Princip zunächſt auf beſondere Sphären der Gegenſtände, ſeinem Inhalte nach, beſchränkt. Erſt wenn das Princip in Beziehung auf den an und für ſich ſeyenden Gegenſtand, d. h. in Beziehung auf Gott gewußt und erkannt iſt, und damit in ſeiner vollkommenen Reinheit aufgefaßt wird, frei von Trieben, endlichen Zwecken: ſo erhält es dadurch ſeine Bewährung, — ſo erhält die Gewißheit des Menſchen in ſich in Beziehung auf Gott ihr Gelten.

Dieß iſt nun das, was der lutheriſche Glauben iſt, daß der Menſch in Verhältniß zu Gott ſtehe, und darin er ſelbſt als Dieſer nur erſcheinen, nur Daſeyn haben müſſe: d. h. ſeine Frömmigkeit und die Hoffnung ſeiner Seligkeit und Alles dergleichen erfordere, daß ſein Herz, ſein Innerſtes dabei ſey. Seine Empfindung, ſein Glauben, ſchlechthin das Seinige iſt gefordert, — ſeine Subjektivität, die innerſte Gewißheit ſeiner ſelbſt; nur dieſe kann wahrhaft in Betracht kommen in Beziehung auf Gott. Der Menſch ſelbſt müſſe Buße, Reue an ihm ſelbſt in ſeinem Herzen thun, und ſein Herz müſſe erfüllt ſeyn vom heiligen Geiſt. So iſt hier das Princip der Subjektivität, der reinen Beziehung auf mich, die Freiheit, nicht nur anerkannt: ſondern es iſt ſchlechthin gefordert, daß es nur darauf ankomme im Kultus, in der Religion. Dieß iſt die höchſte Bewährung des Princips, daß daſſelbe nun vor Gott gelte, nur der Glaube des eigenen Herzens, die Ueberwindung des eigenen Herzens nöthig ſey; damit iſt denn dieß Princip der chriſtlichen Freiheit erſt aufgeſtellt, und zum Bewußtſeyn, zum wahrhaften Bewußtſeyn gebracht worden. Es iſt damit ein Ort in das Innerſte des Menſchen geſetzt worden, auf den es allein ankommt, in dem er nur bei ſich und bei Gott iſt; und bei Gott iſt er nur als er ſelbſt, im Gewiſſen ſoll er zu Hauſe ſeyn bei ſich. Dieß

Hausrecht ſoll nicht durch Andere geſtört werden können; es ſoll Niemand ſich anmaßen, darin zu gelten. Alle Aeußerlichkeit in Beziehung auf mich iſt verbannt, ebenſo die Aeußerlichkeit der Hoſtie: nur im Genuß und Glauben ſtehe ich in Beziehung zu Gott. Der Unterſchied von Laien und Prieſter iſt damit aufgehoben, es giebt keine Laien mehr; denn jeder iſt für ſich angewieſen, in Rückſicht auf ſich in der Religion zu wiſſen, was ſie iſt. Die Zurechnungsfähigkeit iſt nicht zu entfernen; die guten Werke, ohne Wirklichkeit des Geiſtes in ſich, ſind nicht mehr, wie das Herz in ſich, für ſich direkt ſich zu Gott verhält, ohne Vermittelung, ohne die Jungfrau und ohne die Heiligen.

Dieß iſt das große Princip, daß alle Aeußerlichkeit in dem Punkte des abſoluten Verhältniſſes zu Gott verſchwindet; mit dieſer Aeußerlichkeit, dieſem Entfremdetſeyn ſeiner ſelbſt iſt alle Knechtſchaft verſchwunden. Damit iſt verbunden, daß das Beten in fremder Sprache und das Treiben der Wiſſenſchaften in ſolcher abgeſchafft iſt. In der Sprache iſt der Menſch producirend: es iſt die erſte Aeußerlichkeit, die der Menſch ſich giebt durch die Sprache; es iſt die erſte, einfachſte Form der Production, des Daſeyns, zu der er kommt im Bewußtſeyn: was der Menſch ſich vorſtellt, ſtellt er ſich auch innerlich vor als geſprochen. Dieſe erſte Form iſt ein Gebrochenes, Fremdartiges, wenn der Menſch in einer fremden Sprache ſich ausdrücken, oder empfinden ſoll, was ſein höchſtes Intereſſe berührt. Dieſer Bruch mit dem erſten Heraustreten in das Bewußtſeyn iſt ſo aufgehoben; hier bei ſich ſelbſt in ſeinem Eigenthum zu ſeyn, in ſeiner Sprache zu ſprechen, zu denken, gehört ebenſo zur Form der Befreiung. Dieß iſt von unendlicher Wichtigkeit. Luther hätte nicht ſeine Reformation vollendet, ohne die Bibel in's Deutſche zu überſetzen; und nicht ohne dieſe Form, in eigener Sprache zu denken, hätte die ſubjektive Freiheit beſtehen können. Es iſt alſo jetzt das Princip der Subjektivität Moment der Religion ſelbſt geworden; und damit hat es ſeine abſolute Aner-

kennung erhalten, und iſt im Ganzen in der Form aufgefaßt, in der es nur Moment der Religion ſeyn kann. Gott im Geiſt zu verehren, dieß Wort iſt jetzt erfüllt; Geiſt iſt nur unter die Bedingung der freien Geiſtigkeit des Subjekts. Denn nur dieſe iſt es, die ſich zum Geiſt verhalten kann; ein Subjekt voller Unfreiheit verhält ſich nicht geiſtig, verehrt Gott nicht im Geiſte. Dieß iſt das Allgemeine des Princips.

Dieß Princip nun iſt zuerſt aufgefaßt innerhalb der Religion, dadurch hat es ſeine abſolute Berechtigung erhalten, iſt aber zunächſt nur in Beziehung auf religiöſe Gegenſtände geſetzt erſchienen; es iſt noch nicht ausgedehnt auf die weitere Entwickelung des ſubjektiven Princips ſelbſt. Doch iſt der Menſch zum Bewußtſeyn gekommen, an ſich verſöhnt zu ſeyn, und nur in ſeinem Fürſichſeyn ſich verſöhnen zu können. Inſofern hat der Menſch in ſeiner Wirklichkeit auch eine andere Geſtalt gewonnen; der ſonſt tüchtige, kräftige Menſch hat auch, inſofern er genießt, bei gutem Gewiſſen ſeyn können; das Leben für ſich genießen iſt nicht mehr als zu entſagen angeſehen worden, ſondern der mönchiſchen Entſagung iſt entſagt. Aber auf weitern Inhalt hat ſich das Princip zunächſt noch nicht ausgedehnt.

Zweitens iſt aber der religiöſe Inhalt als konkret näher aufgefaßt, wie er für die Vorſtellung, das Gedächtniß iſt, — oder wie er geſchichtliche Geſtalt hat; und damit iſt in dieſe geiſtige Freiheit der Anfang und die Möglichkeit einer ungeiſtigen Weiſe gekommen. Es iſt alſo der alte Glauben der Kirche, das Credo belaſſen; dieſer Inhalt, ſo ſpekulativ er ſelbſt iſt, hat eine geſchichtliche Seite. In dieſer trockenen Form iſt er aufgenommen und belaſſen worden: ſo daß er in dieſer Form geglaubt werden ſoll, vom Subjekt als das Gewiſſe angeſehen, als das Wahre, als die höchſte Wahrheit betrachtet werden ſoll. Damit hängt zuſammen, daß denn das ſpekulative Erkennen, der dogmatiſche Inhalt auf ſpekulative Weiſe ausgebildet, ganz auf die Seite geſetzt worden iſt. Was das Bedürfniß war, iſt die Vergewiſſerung des Menſchen in ſeinem Inneren von ſeiner

löſung, ſeiner Seligkeit, das Verhältniß des ſubjektiven Gei-
zum Abſoluten, die Form der Subjektivität als Sehnſucht,
ße, Bekehrung. Dieß neue Princip iſt als das Ueberwiegende
ellt worden, ſo daß der Inhalt der Wahrheit ſchlechthin wich-
ſey; aber der Lehrbegriff über die Natur, den Proceß Gottes
aufgefaßt in einer Geſtalt, wie ſie zunächſt für die Vorſtel-
ng erſcheint. Es iſt verworfen worden nicht nur alle dieſe
dlichkeit, Aeußerlichkeit, Entweihung, Formalismus der ſcho-
ſtiſchen Philoſophie, und mit Recht; aber anderer Seits iſt
ch die philoſophiſche Entwickelung der Kirchenlehren auf die
ite geſtellt worden, und eben in dieſem Zuſammenhange, daß
Subjekt ſich in ſich vertieft hat, in ſein Herz. Dieß Ver-
fen, ſeine Buße, Reue, ſeine Bekehrung, dieß Beſchäftigen des
ubjekts mit ſich iſt das Moment geweſen, das zunächſt gegol-
hat. In den Inhalt hat ſich das Subjekt nicht vertieft,
ob auch die frühere Vertiefung des Geiſtes darin iſt auf die
ite geſtellt und verworfen worden. Noch bis auf dieſen Tag
eben wir in der katholiſchen Kirche und ihrem Dogma die
klänge und gleichſam die Erbſchaft von der Philoſophie der
exandriniſchen Schule finden; es iſt in ihr viel mehr Philoſo-
iſches, Spekulatives, als in dem proteſtantiſchen Lehrbegriff,
gmatik, wenn überhaupt in dieſer noch ein Objektives iſt,
ob ſie nicht ganz leer gemacht iſt, in der dann der Inhalt
ihr geſchichtlich, in der Form der Geſchichte gehalten iſt, wo-
ch die Lehre trocken wird. Die Verbindung der Philoſophie
t der Theologie des Mittelalters iſt in der katholiſchen Kirche,
r Hauptſache nach, erhalten worden; im Proteſtantismus da-
gen hat ſich das ſubjektiv religiöſe Princip von der Philoſo-
ie getrennt, und erſt in ihr iſt es dann auf wahrhafte Weiſe
eder auferſtanden.

Es iſt alſo in dieſem Princip der religiöſe Inhalt der chriſt-
en Kirche überhaupt erhalten, ſo daß er ſeine Bewährung
ch das Zeugniß des Geiſtes erhält, daß dieſer Inhalt inſo-

fern für mich gelten ſoll, als er in meinem Gewiſſen, meinem Herzen ſich geltend macht. Es iſt dieß der Sinn der Worte: „Wenn Ihr meine Gebote haltet, ſo werdet Ihr inne werden, daß meine Lehre die wahrhafte iſt.“ Das Kriterium der Wahrheit iſt, wie es ſich in meinem Herzen bewährt und ergiebt; daß ich richtig urtheile, erkenne, ob das, was ich für wahr halte, die Wahrheit ſey, muß ſich an meinem Herzen ergeben. Was ſie in meinem Geiſte iſt, das iſt ſie; und umgekehrt mein Geiſt iſt nur dann recht daran, wenn ſie darin iſt, wenn er in dieſer Weiſe in dieſem Inhalte iſt. Man kann nicht das Eine oder das Andere iſoliren. Der Inhalt hat ſo nicht die Bewährung an ihm ſelbſt, die er durch die philoſophiſche Theologie erhalten hat, durch das ſpekulative Denken, dadurch daß die ſpekulative Idee ſich in ihm ſelbſt geltend macht; er hat auch nicht die Bewährung, die einem Inhalte, ſofern er eine hiſtoriſche Außenſeite hat, hiſtoriſch gegeben wird: ſo daß geſchichtliche Zeugniſſe abgehört werden, und ſeine Richtigkeit danach beſtimmt wird. Die Lehre hat ſich zu bewähren durch den Zuſtand meines Herzens, durch die Buße, Bekehrung und Freudigkeit des Gemüths in Gott. Es wird in der Lehre bei'm äußerlichen Inhalt angefangen, und ſo iſt ſie nur äußerlich; aber ſo genommen ohne die Beziehung, wie ſich mein Geiſt, mein Herz in ſich verhält, hat ſie eigentlich keinen Sinn. Dieſer Anfang iſt nun, als chriſtliche Taufe und Erziehung im Chriſtenthum, eine Bearbeitung des Gemüths zugleich mit äußerlichem Bekanntwerden. Die Wahrheit des Evangelium's, der chriſtlichen Lehre exiſtirt nur im wahrhaften Verhalten zu derſelben; dieſes iſt weſentlich, ſo zu ſagen, ein Gebrauch des Inhalts, ihn erbaulich zu machen. Und dieß iſt eben das, was geſagt iſt, daß das Gemüth ſich in ſich ſelbſt rekonſtruirt, ſich in ſich heiligt, geheiligt werde; und dieſe Heiligung iſt es, für die der Inhalt ein wahrer iſt. Es iſt kein weiterer Gebrauch vom Inhalte zu machen, als daß das Gemüth erbaut, erweckt werde zur Zuverſicht, Freudigkeit, Buße, Bekehrung, zur Erweckung des Proceſſes des Gemüths in ſich

ſelbſt. — Ein anderes und unrichtiges Verhalten zu dem Inhalt iſt, denſelben äußerlich zu nehmen, z. B. nach dem großen neuen Princip der Exegeſe, daß die Schriften des neuen Teſtaments behandelt werden ſollen, wie ein griechiſcher oder lateiniſcher und anderer Schriftſteller, kritiſch, philologiſch, hiſtoriſch. Das weſentliche Verhalten des Geiſtes iſt nur für den Geiſt. Und es iſt ein verkehrtes Beginnen einer ſtörriſchen Exegeſe, auf ſolche äußerliche philologiſche Weiſe die Wahrheit der chriſtlichen Religion zu erweiſen, wie dieß die Orthodoxie gethan hat; der Inhalt wird ſo geiſtlos. — Es iſt dieß alſo das erſte Verhalten des Geiſtes zu dieſem Inhalte, ſo daß der Inhalt zwar weſentlich iſt, daß aber ebenſo weſentlich iſt, daß der heilige und heiligende Geiſt ſich zu demſelben verhalte.

Dieſer Geiſt iſt zweitens aber weſentlich auch denkender Geiſt. Das Denken als ſolches muß ſich auch entwickeln darin, und zwar weſentlich als dieſe Form der innerſten Einheit des Geiſtes mit ſich ſelbſt: zur Unterſcheidung, Betrachtung dieſes Inhalts kommen, und übergehen in dieſe Form der reinſten Einheit des Geiſtes mit ſich. Das Denken iſt zunächſt abſtraktes Denken, und zeigt ſich ſo; und dieß abſtrakte Denken enthält ein Verhältniß zur Theologie, zur Religion. Der Inhalt, von dem hier die Rede iſt, ſofern er auch nur hiſtoriſch, äußerlich aufgenommen wird, ſoll doch religiös ſeyn; die Explikation der Natur Gottes ſoll darin ſeyn. Darin liegt die nähere Forderung, daß der Gedanke, für welchen die innere Natur Gottes iſt, — daß dieſer Gedanke ſich auch in Beziehung auf dieſen Inhalt ſetzt. Sofern aber der Gedanke zunächſt Verſtand und Verſtandes-Metaphyſik iſt, wird er aus dem Inhalte die vernünftige Idee wegbringen, und ihn ſo leer machen, daß nur äußerliche Geſchichte bleibt, die ohne Intereſſe iſt.

Das dritte Verhalten iſt dann das des konkreten ſpekulativen Denkens. Nach dem angegebenen Standpunkte und wie die Religioſität und ihre Form beſtimmt iſt, iſt aller ſpekulative Inhalt als ſolcher und ſeine Ausführung zunächſt verworfen;

und wie die chriſtlichen Vorſtellungen bereichert ſind durch den Schatz der Philoſophie der alten Welt und durch die tiefen Ideen aller früheren orientaliſchen Religionen u. ſ. f., — alles dieß iſt auf die Seite geſtellt. Der Inhalt hatte Objektivität; aber dieſe hatte nur die Bedeutung, daß der objektive Inhalt der Anfang ſeyn, nicht für ſich beſtehen ſollte: es ſollte nur der Anfang ſeyn, an dem das Gemüth ſich in ſich geiſtig bilden und heiligen ſollte. Alle Bereicherung des Inhalts, wodurch er philoſophiſch wurde, iſt ſo verlaſſen; und nur das Spätere iſt, daß der Geiſt ſich als denkend wieder in ſich vertieft, um konkret, vernünftig zu ſeyn.

Das Princip der Reformation nun iſt geweſen das Moment des Inſichſeyns des Geiſtes, des Freiſeyns, des Zuſichſelbſtkommens; eben die Freiheit heißt, in dem beſtimmten Inhalt ſich zu ſich verhalten, — die Lebendigkeit des Geiſtes, in dem, was als Anderes erſcheint, in ſich zurückgekehrt zu ſeyn. Das, was als Anderes im Geiſte bleibt, iſt entweder unaſſimilirt oder todt; und der Geiſt iſt unfrei, indem er es als Fremdes in ſich beſtehen läßt. Alſo die Beſtimmung, daß der Geiſt weſentlich in ſich ſelbſt frei, bei ſich ſelbſt ſey, — dieß abſtrakte Moment macht die Grundbeſtimmung aus. Inſofern nun der Geiſt jetzt zum Erkennen fortgeht, zu geiſtigen Beſtimmungen, ſich umſieht, heraustritt in einen Inhalt: ſo wird er ſich darin verhalten als in ſeinem Eigenthum, und weſentlich darin behaupten wollen und haben das Seinige. Indem er ſich in dieſem Inhalte als ſeinem Eigenthum bewegt, zum Erkennen fortſchreitet: ſo wird er ſich als konkret bewegen; denn er iſt konkretes Seyn. Dieß Eigenthum beſtimmt ſich einer Seits als das endliche, natürliche Weltweſen, anderer Seits aber als innerliches Eigenthum, als das myſtiſche, göttliche, chriſtliche Weſen und Leben.

Dieſe konkrete Geſtalt des Erkennens, die aber im Anfang damit noch trübe bleibt, haben wir nun zu betrachten; und es iſt die dritte Periode unſerer Abhandlung, in die wir damit treten.

Der

Geschichte der Philosophie

dritter Theil.

Neuere Philosophie.

kennung erhalten, und iſt im Ganzen in der Form aufgefaßt, in der es nur Moment der Religion ſeyn kann. Gott im Geiſt zu verehren, dieß Wort iſt jetzt erfüllt; Geiſt iſt nur unter der Bedingung der freien Geiſtigkeit des Subjekts. Denn nur dieſe iſt es, die ſich zum Geiſt verhalten kann; ein Subjekt voller Unfreiheit verhält ſich nicht geiſtig, verehrt Gott nicht im Geiſte. Dieß iſt das Allgemeine des Princips.

Dieß Princip nun iſt *zuerſt* aufgefaßt innerhalb der Religion, dadurch hat es ſeine abſolute Berechtigung erhalten, iſt aber zunächſt nur in Beziehung auf religiöſe Gegenſtände geſetzt erſchienen; es iſt noch nicht ausgedehnt auf die weitere Entwickelung des ſubjektiven Princips ſelbſt. Doch iſt der Menſch zum Bewußtſeyn gekommen, an ſich verſöhnt zu ſeyn, und nur in ſeinem Fürſichſeyn ſich verſöhnen zu können. Inſofern hat der Menſch in ſeiner Wirklichkeit auch eine andere Geſtalt gewonnen; der ſonſt tüchtige, kräftige Menſch hat auch, inſofern er genießt, bei gutem Gewiſſen ſeyn können; das Leben für ſich genießen iſt nicht mehr als zu entſagen angeſehen worden, ſondern der mönchiſchen Entſagung iſt entſagt. Aber auf weiteren Inhalt hat ſich das Princip zunächſt noch nicht ausgedehnt.

Zweitens iſt aber der religiöſe Inhalt als konkret näher aufgefaßt, wie er für die Vorſtellung, das Gedächtniß iſt, — oder wie er geſchichtliche Geſtalt hat; und damit iſt in dieſe geiſtige Freiheit der Anfang und die Möglichkeit einer ungeiſtigen Weiſe gekommen. Es iſt alſo der alte Glauben der Kirche, das Credo belaſſen; dieſer Inhalt, ſo ſpekulativ er ſelbſt iſt, hat eine geſchichtliche Seite. In dieſer trockenen Form iſt er aufgenommen und belaſſen worden: ſo daß er in dieſer Form geglaubt werden ſoll, vom Subjekt als das Gewiſſe angeſehen, als das Wahre, als die höchſte Wahrheit betrachtet werden ſoll. Damit hängt zuſammen, daß denn das ſpekulative Erkennen, der dogmatiſche Inhalt auf ſpekulative Weiſe ausgebildet, ganz auf die Seite geſetzt worden iſt. Was das Bedürfniß war, iſt die Vergewiſſerung des Menſchen in ſeinem Inneren von ſeiner

Erlöſung, ſeiner Seligkeit, das Verhältniß des ſubjektiven Geiſtes zum Abſoluten, die Form der Subjektivität als Sehnſucht, Buße, Bekehrung. Dieß neue Princip iſt als das Ueberwiegende geſtellt worden, ſo daß der Inhalt der Wahrheit ſchlechthin wichtig ſey; aber der Lehrbegriff über die Natur, den Proceß Gottes iſt aufgefaßt in einer Geſtalt, wie ſie zunächſt für die Vorſtellung erſcheint. Es iſt verworfen worden nicht nur alle dieſe Endlichkeit, Aeußerlichkeit, Entweihung, Formalismus der ſcholaſtiſchen Philoſophie, und mit Recht; aber anderer Seits iſt auch die philoſophiſche Entwickelung der Kirchenlehren auf die Seite geſtellt worden, und eben in dieſem Zuſammenhange, daß das Subjekt ſich in ſich vertieft hat, in ſein Herz. Dieß Vertiefen, ſeine Buße, Reue, ſeine Bekehrung, dieß Beſchäftigen des Subjekts mit ſich iſt das Moment geweſen, das zunächſt gegolten hat. In den Inhalt hat ſich das Subjekt nicht vertieft, und auch die frühere Vertiefung des Geiſtes darin iſt auf die Seite geſtellt und verworfen worden. Noch bis auf dieſen Tag werden wir in der katholiſchen Kirche und ihrem Dogma die Anklänge und gleichſam die Erbſchaft von der Philoſophie der alexandriniſchen Schule finden; es iſt in ihr viel mehr Philoſophiſches, Spekulatives, als in dem proteſtantiſchen Lehrbegriff, Dogmatik, wenn überhaupt in dieſer noch ein Objektives iſt, und ſie nicht ganz leer gemacht iſt, in der dann der Inhalt mehr geſchichtlich, in der Form der Geſchichte gehalten iſt, wodurch die Lehre trocken wird. Die Verbindung der Philoſophie mit der Theologie des Mittelalters iſt in der katholiſchen Kirche, der Hauptſache nach, erhalten worden; im Proteſtantismus dagegen hat ſich das ſubjektiv religiöſe Princip von der Philoſophie getrennt, und erſt in ihr iſt es dann auf wahrhafte Weiſe wieder auferſtanden.

Es iſt alſo in dieſem Princip der religiöſe Inhalt der chriſtlichen Kirche überhaupt erhalten, ſo daß er ſeine Bewährung durch das Zeugniß des Geiſtes erhält, daß dieſer Inhalt nicht

ſern für mich gelten ſoll, als er in meinem Gewiſſen, meinem Herzen ſich geltend macht. Es iſt dieß der Sinn der Worte: „Wenn Ihr meine Gebote haltet, ſo werdet Ihr inne werden, daß meine Lehre die wahrhafte iſt.“ Das Kriterium der Wahrheit iſt, wie es ſich in meinem Herzen bewährt und ergiebt; daß ich richtig urtheile, erkenne, ob das, was ich für wahr halte, die Wahrheit ſey, muß ſich an meinem Herzen ergeben. Was ſie in meinem Geiſte iſt, das iſt ſie; und umgekehrt mein Geiſt iſt nur dann recht daran, wenn ſie darin iſt, wenn er in dieſer Weiſe in dieſem Inhalte iſt. Man kann nicht das Eine oder das Andere iſoliren. Der Inhalt hat ſo nicht die Bewährung an ihm ſelbſt, die er durch die philoſophiſche Theologie erhalten hat, durch das ſpekulative Denken, dadurch daß die ſpekulative Idee ſich in ihm ſelbſt geltend macht; er hat auch nicht die Bewährung, die einem Inhalte, ſofern er eine hiſtoriſche Außenſeite hat, hiſtoriſch gegeben wird: ſo daß geſchichtliche Zeugniſſe abgehört werden, und ſeine Richtigkeit danach beſtimmt wird. Die Lehre hat ſich zu bewähren durch den Zuſtand meines Herzens, durch die Buße, Bekehrung und Freudigkeit des Gemüths in Gott. Es wird in der Lehre bei'm äußerlichen Inhalt angefangen, und ſo iſt ſie nur äußerlich; aber ſo genommen ohne die Beziehung, wie ſich mein Geiſt, mein Herz in ſich verhält, hat ſie eigentlich keinen Sinn. Dieſer Anfang iſt nun, als chriſtliche Taufe und Erziehung im Chriſtenthum, eine Bearbeitung des Gemüths zugleich mit äußerlichem Bekanntwerden. Die Wahrheit des Evangelium's, der chriſtlichen Lehre exiſtirt nur im wahrhaften Verhalten zu derſelben; dieſes iſt weſentlich, ſo zu ſagen, ein Gebrauch des Inhalts, ihn erbaulich zu machen. Und dieß iſt eben das, was geſagt iſt, daß das Gemüth ſich in ſich ſelbſt rekonſtruirt, ſich in ſich heiligt, geheiligt werde; und dieſe Heiligung iſt es, für die der Inhalt ein wahrer iſt. Es iſt kein weiterer Gebrauch vom Inhalte zu machen, als daß das Gemüth erbaut, erweckt werde zur Zuverſicht, Freudigkeit, Buße, Bekehrung, zur Erweckung des Proceſſes des Gemüths in ſich

ſelbſt. — Ein anderes und unrichtiges Verhalten zu dem Inhalt iſt, denſelben äußerlich zu nehmen, z. B. nach dem großen neuen Princip der Exegeſe, daß die Schriften des neuen Teſtaments behandelt werden ſollen, wie ein griechiſcher oder lateiniſcher und anderer Schriftſteller, kritiſch, philologiſch, hiſtoriſch. Das weſentliche Verhalten des Geiſtes iſt nur für den Geiſt. Und es iſt ein verkehrtes Beginnen einer ſtörrigen Exegeſe, auf ſolche äußerliche philologiſche Weiſe die Wahrheit der chriſtlichen Religion zu erweiſen, wie dieß die Orthodoxie gethan hat; der Inhalt wird ſo geiſtlos. — Es iſt dieß alſo das erſte Verhalten des Geiſtes zu dieſem Inhalte, ſo daß der Inhalt zwar weſentlich iſt, daß aber ebenſo weſentlich iſt, daß der heilige und heiligende Geiſt ſich zu denſelben verhalte.

Dieſer Geiſt iſt zweitens aber weſentlich auch denkender Geiſt. Das Denken als ſolches muß ſich auch entwickeln darin, und zwar weſentlich als dieſe Form der innerſten Einheit des Geiſtes mit ſich ſelbſt: zur Unterſcheidung, Betrachtung dieſes Inhalts kommen, und übergehen in dieſe Form der reinſten Einheit des Geiſtes mit ſich. Das Denken iſt zunächſt abſtraktes Denken, und zeigt ſich ſo; und dieß abſtrakte Denken enthält ein Verhältniß zur Theologie, zur Religion. Der Inhalt, von dem hier die Rede iſt, ſofern er auch nur hiſtoriſch, äußerlich aufgenommen wird, ſoll doch religiös ſeyn; die Explikation der Natur Gottes ſoll darin ſeyn. Darin liegt die nähere Forderung, daß der Gedanke, für welchen die innere Natur Gottes iſt, daß dieſer Gedanke ſich auch in Beziehung auf dieſen Inhalt ſetzt. Sofern aber der Gedanke zunächſt Verſtand und Verſtandes-Metaphyſik iſt, wird er aus dem Inhalte die vernünftige Idee wegbringen, und ihn ſo leer machen, daß nur äußerliche Geſchichte bleibt, die ohne Intereſſe iſt.

Das dritte Verhalten iſt dann das des konkreten ſpekulativen Denkens. Nach dem angegebenen Standpunkte und wie die Religioſität und ihre Form beſtimmt iſt, iſt aller ſpekulative Inhalt als ſolcher und ſeine Ausführung zunächſt verworfen;

und wie die chriſtlichen Vorſtellungen bereichert ſind durch den Schatz der Philoſophie der alten Welt und durch die tiefen Ideen aller früheren orientaliſchen Religionen u. ſ. f., — alles dieß iſt auf die Seite geſtellt. Der Inhalt hatte Objektivität; aber dieſe hatte nur die Bedeutung, daß der objektive Inhalt der Anfang ſeyn, nicht für ſich beſtehen ſollte: es ſollte nur der Anfang ſeyn, an dem das Gemüth ſich in ſich geiſtig bilden und heiligen ſollte. Alle Bereicherung des Inhalts, wodurch er philoſophiſch wurde, iſt ſo verlaſſen; und nur das Spätere iſt, daß der Geiſt ſich als denkend wieder in ſich vertieft, um konkret, vernünftig zu ſeyn.

Das Princip der Reformation nun iſt geweſen das Moment des Inſichſeyns des Geiſtes, des Freiſeyns, des Zuſichſelbſtkommens; eben die Freiheit heißt, in dem beſtimmten Inhalt ſich zu ſich verhalten, — die Lebendigkeit des Geiſtes, in dem, was als Anderes erſcheint, in ſich zurückgekehrt zu ſeyn. Das, was als Anderes im Geiſte bleibt, iſt entweder unaſſimilirt oder todt; und der Geiſt iſt unfrei, indem er es als Fremdes in ſich beſtehen läßt. Alſo die Beſtimmung, daß der Geiſt weſentlich in ſich ſelbſt frei, bei ſich ſelbſt ſey, — dieß abſtrakte Moment macht die Grundbeſtimmung aus. Inſofern nun der Geiſt jetzt zum Erkennen fortgeht, zu geiſtigen Beſtimmungen, ſich entlaßt, heraustritt in einen Inhalt: ſo wird er ſich darin verhalten als in ſeinem Eigenthum, und weſentlich darin behaupten wollen und haben das Seinige. Indem er ſich in dieſem Inhalte als ſeinem Eigenthum bewegt, zum Erkennen fortſchreitet: ſo wird er ſich als konkret bewegen; denn er iſt konkretes Seyn. Dieß Eigenthum beſtimmt ſich einer Seits als das endliche, natürliche Weltweſen, anderer Seits aber als innerliches Eigenthum, als das myſtiſche, göttliche, chriſtliche Weſen und Leben.

Dieſe konkrete Geſtalt des Erkennens, die aber im Anfang damit noch trübe bleibt, haben wir nun zu betrachten; und es iſt die dritte Periode unſerer Abhandlung, in die wir damit treten.

ſelbſt. — Ein anderes und unrichtiges Verhalten zu dem Inhalt iſt, denſelben äußerlich zu nehmen, z. B. nach dem großen neuen Princip der Exegeſe, daß die Schriften des neuen Teſtaments behandelt werden ſollen, wie ein griechiſcher oder lateiniſcher und anderer Schriftſteller, kritiſch, philologiſch, hiſtoriſch. Das weſentliche Verhalten des Geiſtes iſt nur für den Geiſt. Und es iſt ein verkehrtes Beginnen einer ſtörriſchen Exegeſe, auf ſolche äußerliche philologiſche Weiſe die Wahrheit der chriſtlichen Religion zu erweiſen, wie dieß die Orthodoxie gethan hat; der Inhalt wird ſo geiſtlos. — Es iſt dieß alſo das erſte Verhalten des Geiſtes zu dieſem Inhalte, ſo daß der Inhalt zwar weſentlich iſt, daß aber ebenſo weſentlich iſt, daß der heilige und heiligende Geiſt ſich zu demſelben verhalte.

Dieſer Geiſt iſt zweitens aber weſentlich auch denkender Geiſt. Das Denken als ſolches muß ſich auch entwickeln darin, und zwar weſentlich als dieſe Form der innerſten Einheit des Geiſtes mit ſich ſelbſt zur Unterſcheidung, Betrachtung dieſes Inhalts kommen, und übergehen in dieſe Form der reinſten Einheit des Geiſtes mit ſich. Das Denken iſt zunächſt abſtraktes Denken, und zeigt ſich ſo; und dieß abſtrakte Denken enthält ein Verhältniß zur Theologie, zur Religion. Der Inhalt, von dem hier die Rede iſt, ſofern er auch nur hiſtoriſch, äußerlich aufgenommen wird, ſoll doch religiös ſeyn; die Explikation der Natur Gottes ſoll darin ſeyn. Darin liegt die nähere Forderung, daß der Gedanke, für welchen die innere Natur Gottes iſt, — daß dieſer Gedanke ſich auch in Beziehung auf dieſen Inhalt ſetzt. Sofern aber der Gedanke zunächſt Verſtand und Verſtandes-Metaphyſik iſt, wird er aus dem Inhalte die vernünftige Idee wegbringen, und ihn ſo leer machen, daß nur äußerliche Geſchichte bleibt, die ohne Intereſſe iſt.

Das dritte Verhalten iſt dann das des konkreten ſpekulativen Denkens. Nach dem angegebenen Standpunkte und wie die Religioſität und ihre Form beſtimmt iſt, iſt aller ſpekulative Inhalt als ſolcher und ſeine Ausführung zunächſt verworfen;

und wie die chriſtlichen Vorſtellungen bereichert ſind durch den Schatz der Philoſophie der alten Welt und durch die tiefen Ideen aller früheren orientaliſchen Religionen u. ſ. f., — alles dieß iſt auf die Seite geſtellt. Der Inhalt hatte Objektivität; aber dieſe hatte nur die Bedeutung, daß der objektive Inhalt der Anfang ſeyn, nicht für ſich beſtehen ſollte: es ſollte nur der Anfang ſeyn, an dem das Gemüth ſich in ſich geiſtig bilden und heiligen ſollte. Alle Bereicherung des Inhalts, wodurch er philoſophiſch wurde, iſt ſo verlaſſen; und nur das Spätere iſt, daß der Geiſt ſich als denkend wieder in ſich vertieft, um konkret, vernünftig zu ſeyn.

Das Princip der Reformation nun iſt geweſen das Moment des Inſichſeyns des Geiſtes, des Freiſeyns, des Zuſichſelbſtkommens; eben die Freiheit heißt, in dem beſtimmten Inhalt ſich zu ſich verhalten, — die Lebendigkeit des Geiſtes, in dem, was als Anderes erſcheint, in ſich zurückgekehrt zu ſeyn. Das, was als Anderes im Geiſte bleibt, iſt entweder unaſſimilirt oder todt; und der Geiſt iſt unfrei, indem er es als Fremdes in ſich beſtehen läßt. Alſo die Beſtimmung, daß der Geiſt weſentlich in ſich ſelbſt frei, bei ſich ſelbſt ſey, — dieß abſtrakte Moment macht die Grundbeſtimmung aus. Inſofern nun der Geiſt jetzt zum Erkennen fortgeht, zu geiſtigen Beſtimmungen, ſich umſetzt, heraustritt in einen Inhalt: ſo wird er ſich darin verhalten als in ſeinem Eigenthum, und weſentlich darin behaupten wollen und haben das Seinige. Indem er ſich in dieſem Inhalte als ſeinem Eigenthum bewegt, zum Erkennen fortſchreitet: ſo wird er ſich als konkret bewegen; denn er iſt konkretes Seyn. Dieß Eigenthum beſtimmt ſich einer Seits als das endliche, natürliche Weltweſen, anderer Seits aber als innerliches Eigenthum, als das myſtiſche, göttliche, chriſtliche Weſen und Leben.

Dieſe konkrete Geſtalt des Erkennens, die aber im Anfang damit noch trübe bleibt, haben wir nun zu betrachten; und es iſt die dritte Periode unſerer Abhandlung, in die wir damit treten.

Mit der Reformation treten wir so auch eigentlich in die dritte Periode hinüber, ungeachtet Bruno, Vanini und Ramus, die später lebten, noch zum Mittelalter gehören. Ein Punkt der Umkehrung trat ein. Die christliche Religion hat ihren absoluten Inhalt in die Gemüther gelegt; so war er abgeschlossen, der Mittelpunkt des Individuum's: als göttlicher, übersinnlicher Inhalt war er von der Welt geschieden. Dem religiösen Leben gegenüber stand eine äußerliche Welt, als natürliche Welt, und Welt des Gemüths, der Neigungen, der Natur des Menschen, die Werth hatte nur insofern sie überwunden wurde. Diese Gleichgültigkeit, Trennung beider Welten ist durch das Mittelalter verarbeitet worden; es hat sich in diesem Gegensatze herumgeschlagen, am Ende ist er von demselben überwunden worden. Aber diese Ueberwindung hatte die Form, daß sie als Verderben der Kirche, als Verendlichung des Ewigen aufgetreten ist. Indem das Verhältniß des Menschen zum göttlichen Leben auf Erden existirt, so ist dieß durch die Neigungen des Menschen so verendlicht worden, (Verderben der Sinnlichkeit). Ebenso ist die ewige Wahrheit in den trockenen, formellen Verstand versetzt worden; so daß man sagen kann, die Einheit des Jenseits und Diesseits ist an sich bewirkt worden. Die Vereinigung war aber von so verdorbener Art, daß der bessere Sinn empört war, und sich dagegen hat wenden müssen. So trat Reformation als Trennung von der katholischen Kirche, und Reformation innerhalb ihrer selbst ein; es ist Vorurtheil, daß

die Reformation nur Trennung von der katholischen Kirche, — Luther hat die katholische Kirche ebenso sehr reformirt. Man sieht das Verderben aus Luther's Schriften, aus den Berichten der Kaiser und des Reichs an den Pabst; man sehe die Schilderungen, die katholische Bischöfe, Väter der Koncilien zu Kostnitz, Basel von dem Zustande der katholischen Geistlichkeit, des römischen Hofes machten.

Das Andere, das an sich vollbracht wurde, ist Versöhnung des Diesseits und Jenseits. Die Trennung des Selbstbewußtseyns ist an sich verschwunden, und darin die Möglichkeit gesetzt, versöhnt zu werden. Das Princip der inneren Versöhnung des Geistes war an sich die Idee des Christenthums, aber selbst wieder entfernt, nur äußerlich, als Zerrissenheit, unversöhnt. Wir sehen die Langsamkeit des Weltgeistes, diese Aeußerlichkeit zu überwinden. Er höhlt das Innere aus, — der Schein, die äußere Gestalt, bleibt noch; aber zuletzt ist sie eine leere Hülse, die neue Gestalt bricht hervor. In solchen Zeiten erscheint dann der Geist, als ob er, — der vorher einen Schneckengang in seiner Entwickelung, Rückschritte gethan, sich von sich entfernt hätte, — die Siebenmeilenstiefel angelegt habe. Der Mensch hat Zutrauen zu sich selbst, zu seinem Denken als Denken, zu seinem Wahrnehmen, zu der sinnlichen Natur außer und in ihm gewonnen; er hat Interesse, Freude gefunden, Entdeckungen zu machen in Künsten, Natur. Im weltlichen Wesen ging der Verstand auf; der Mensch wurde sich seines Willens und Vollbringens bewußt, hatte Freude an der Erde, seinem Boden, an seinen Beschäftigungen, weil Recht und Verstand darin. Mit der Erfindung des Schießpulvers verlor sich der einzelne Zorn des Kampfs. Der romantische Trieb der zufälligen Tapferkeit ging auf andere Abentheuer, nicht des Hasses, der Eigenrache, der sogenannten Rettung dessen, was man für Unschuld und Unrecht hielt, — auf harmlosere Abentheuer, Bekanntschaft mit der Erde, Entdeckung des Weges nach Ostindien. Der Mensch

hat Amerika entdeckt, ſeine Schätze und Völker, — die Natur, ſich ſelbſt; die Schiffahrt war die höhere Romantik des Handels. Die vorhandene Welt war wieder vorhanden als des Intereſſes des Geiſtes würdig; der denkende Geiſt vermochte wieder etwas. Und dann mußte die Reformation Luther's eintreten, — Berufung auf den sensus communis ſtatt Kirchenväter und Ariſtoteles, nicht auf Autorität; ſondern es iſt innerer eigener Geiſt, der beſeelende beſeeligende gegen die Werke. So verlor die Kirche ihre Macht gegen ihn; denn ihr Princip war in ihm ſelbſt, nicht mehr das Mangelhafte. Dem Endlichen, Gegenwärtigen iſt ſeine Ehre gegeben; das iſt an ſich ſeyende Verſöhnung des Selbſtbewußtſeyns mit der Gegenwart. Von dieſer Ehre gehen die Beſtrebungen der Wiſſenſchaft aus.

Wir ſehen ſo, daß das Endliche, die innere und äußere Gegenwart, aufgefaßt wird mit Erfahrung und durch den Verſtand zur Allgemeinheit erhoben; man will die Geſetze, Kräfte kennen lernen, d. h. das Einzelne der Wahrnehmungen in die Form der Allgemeinheit verwandeln. Das Weltliche will weltlich gerichtet werden; der Richter iſt der denkende Verſtand. Die andere Seite iſt, daß das Ewige, was an und für ſich wahr iſt, auch erkannt, aufgefaßt werde durch das reine Herz ſelbſt; der eigene Geiſt macht ſich für ſich das Ewige zu eigen. Das iſt der lutheriſche Glaube ohne anderes Beiweſen (die Werke, wie man es nannte). Alles hat nur Werth als im Herzen aufgefaßt, nicht als Ding. Der Inhalt hört auf, ein Gegenſtändliches zu ſeyn; Gott iſt alſo nur im Geiſte, nicht jenſeits, ſondern das Eigenſte des Individuum's. Eine Form des Inneren iſt auch das reine Denken; es naht ſich auch dem Anundfürſichſeyenden, und findet ſich berechtigt, daſſelbe zu faſſen.

Die Philoſophie der neuen Zeit geht von dem Princip aus, bis zu welchem die alte gekommen war, dem Standpunkt des wirklichen Selbſtbewußtſeyns, — hat überhaupt den ſich gegenwärtigen Geiſt zum Princip; ſie bringt den Stand-

die Reformation nur Trennung von der katholischen Kirche, — Luther hat die katholische Kirche ebenso sehr reformirt. Man sieht das Verderben aus Luther's Schriften, aus den Berichten der Kaiser und des Reichs an den Pabst; man sehe die Schilderungen, die katholische Bischöfe, Väter der Koncilien zu Kostnitz, Basel von dem Zustande der katholischen Geistlichkeit, des römischen Hofes machten.

Das Andere, das an sich vollbracht wurde, ist Versöhnung des Diesseits und Jenseits. Die Trennung des Selbstbewußtseyns ist an sich verschwunden, und darin die Möglichkeit gesetzt, versöhnt zu werden. Das Princip der inneren Versöhnung des Geistes war an sich die Idee des Christenthums, aber selbst wieder entfernt, nur äußerlich, als Zerrissenheit, unversöhnt. Wir sehen die Langsamkeit des Weltgeistes, diese Aeußerlichkeit zu überwinden. Er höhlt das Innere aus, — der Schein, die äußere Gestalt, bleibt noch; aber zuletzt ist sie eine leere Hülse, die neue Gestalt bricht hervor. In solchen Zeiten erscheint dann der Geist, als ob er, — der vorher einen Schneckengang in seiner Entwickelung, Rückschritte gethan, sich von sich entfernt hätte, — die Siebenmeilenstiefel angelegt habe. Der Mensch hat Zutrauen zu sich selbst, zu seinem Denken als Denken, zu seinem Wahrnehmen, zu der sinnlichen Natur außer und in ihm gewonnen; er hat Interesse, Freude gefunden, Entdeckungen zu machen in Künsten, Natur. Im weltlichen Wesen ging der Verstand auf; der Mensch wurde sich seines Willens und Vollbringens bewußt, hatte Freude an der Erde, seinem Boden, an seinen Beschäftigungen, weil Recht und Verstand darin. Mit der Erfindung des Schießpulvers verlor sich der einzelne Zorn des Kampfs. Der romantische Trieb der zufälligen Tapferkeit ging auf andere Abentheuer, nicht des Hasses, der Eigenrache, der sogenannten Rettung dessen, was man für Unschuld und Unrecht hielt, — auf harmlosere Abentheuer, Bekanntschaft mit der Erde, Entdeckung des Weges nach Ostindien. Der Mensch

hat Amerika entdeckt, ſeine Schätze und Völker, — die Natur, ſich ſelbſt; die Schiffahrt war die höhere Romantik des Handels. Die vorhandene Welt war wieder vorhanden als des Intereſſes des Geiſtes würdig; der denkende Geiſt vermochte wieder etwas. Und dann mußte die Reformation Luther's eintreten, — Berufung auf den sensus communis ſtatt Kirchenväter und Ariſtoteles, nicht auf Autorität; ſondern es iſt innerer eigener Geiſt, der beſeelende beſeeligende gegen die Werke. So verlor die Kirche ihre Macht gegen ihn; denn ihr Princip war in ihm ſelbſt, nicht mehr das Mangelhafte. Dem Endlichen, Gegenwärtigen iſt ſeine Ehre gegeben; das iſt an ſich ſeyende Verſöhnung des Selbſtbewußtſeyns mit der Gegenwart. Von dieſer Ehre gehen die Beſtrebungen der Wiſſenſchaft aus.

Wir ſehen ſo, daß das Endliche, die innere und äußere Gegenwart, aufgefaßt wird mit Erfahrung und durch den Verſtand zur Allgemeinheit erhoben; man will die Geſetze, Kräfte kennen lernen, d. h. das Einzelne der Wahrnehmungen in die Form der Allgemeinheit verwandeln. Das Weltliche will weltlich gerichtet werden; der Richter iſt der denkende Verſtand. Die andere Seite iſt, daß das Ewige, was an und für ſich wahr iſt, auch erkannt, aufgefaßt werde durch das reine Herz ſelbſt; der eigene Geiſt macht ſich für ſich das Ewige zu eigen. Das iſt der lutheriſche Glaube ohne anderes Beiweſen (die Werke, wie man es nannte). Alles hat nur Werth als im Herzen aufgefaßt, nicht als Ding. Der Inhalt hört auf, ein Gegenſtändliches zu ſeyn; Gott iſt alſo nur im Geiſte, nicht jenſeits, ſondern das Eigenſte des Individuum's. Eine Form des Inneren iſt auch das reine Denken; es naht ſich auch dem Anundfürſichſeyenden, und findet ſich berechtigt, daſſelbe zu faſſen.

Die Philoſophie der neuen Zeit geht von dem Princip aus, bis zu welchem die alte gekommen war, dem Standpunkt des wirklichen Selbſtbewußtſeyns, — hat überhaupt den ſich gegenwärtigen Geiſt zum Princip; ſie bringt den Stand-

punkt des Mittelalters, die Verſchiedenheit des Gedachten und des ſeyenden Univerſums, in Gegenſatz, und hat es mit der Auflöſung deſſelben zu thun. Das Haupt-Intereſſe iſt daher nicht ſowohl, die Gegenſtände in ihrer Wahrheit zu denken, als das Denken und Begreifen der Gegenſtände, dieſe Einheit ſelbſt, welche überhaupt das Bewußtwerden eines vorausgeſetzten Objekts iſt, zu denken.

Erſtens. Hier haben wir dieſe konkrete Geſtalt, das Hervortreten des Denkens für ſich zu betrachten; dieß tritt weſentlich auf als ſubjektives mit der Reflexion des Inſichſeyns, ſo daß es einen Gegenſatz am Seyenden überhaupt hat. Und das Intereſſe iſt dann ganz allein, dieſen Gegenſatz zu verſöhnen, die Verſöhnung in ihrer höchſten Exiſtenz, d. h. in den abſtrakteſten Extremen zu begreifen. Dieſe höchſte Entzweiung iſt der abſtrakteſte Gegenſatz von Denken und Seyn; und deren Verſöhnung iſt zu faſſen. Alle Philoſophien von da an haben das Intereſſe dieſer Einheit. Das Denken iſt damit freier, und ſo verlaſſen wir jetzt ſeine Einheit mit der Theologie; es trennt ſich von derſelben, wie es auch bei den Griechen ſich ſeparirt hat von der Mythologie, der Volks-Religion, und erſt am Ende, zur Zeit der Alexandriner, dieſe Formen wieder aufgeſucht und die mythologiſchen Vorſtellungen erfüllt hat mit der Form des Gedankens. Das Band bleibt aber deswegen ſchlechthin an ſich. Denn Theologie iſt durchaus nur das, was Philoſophie iſt; denn dieſe iſt eben Denken darüber. Es hilft der Theologie nichts, ſich dagegen zu ſträuben, zu ſagen: ſie wolle nichts von Philoſophie wiſſen, es ſeyen Philoſopheme, alſo auf der Seite liegen zu laſſen. Sie hat es immer mit Gedanken zu thun, die ſie mitbringt; und dieſe ihre ſubjektiven Vorſtellungen, Gedanken, ihre Haus- und Privat-Metaphyſik ſind dann die Reflexionen, Meinungen u. ſ. f. der Zeit. Und es iſt ſo häufig ein ganz ungebildetes Vorſtellen, ein unkritiſches Denken; es iſt zwar mit der beſonderen ſubjektiven Ueberzeugung verknüpft, und dieſe ſoll

es bewähren als eigenthümlich richtig: aber dieſe Gedanken, Vorſtellungen, die das Urtheil, Kriterium, das Entſcheidende abgeben, dieſe allgemeinen Vorſtellungen ſind nichts, als was ſich auf der Heerſtraße findet, was auf der Oberfläche der Zeit umherſchwimmt. Wenn ſo das Denken für ſich auftritt, ſo trennen wir uns damit von der Theologie; wir werden jedoch noch eine Erſcheinung betrachten, wo beide noch in Einheit ſind, — es iſt Jakob Böhm.

Der Geiſt bewegt und befindet ſich jetzt in ſeinem Eigenthum; dieß iſt Theils die natürliche, endliche Welt: Theils die innerliche, und dieſe iſt zunächſt das Chriſtliche. Das Nächſte, was zu betrachten iſt, iſt gleichſam der Geiſt, der Geiſt in ſeiner konkreten Welt als in ſeinem Eigenthum, ſo die konkrete Weiſe des Erkennens.

Hiermit tritt denn erſt eigentlich Philoſophie wieder ein, Wahrheit als Wahrheit, im 16. und 17. Jahrhundert. Uebrigens dieſer Geiſt nach Auſſen geriſſen hatte ſich in Religion, im weltlichen Leben geltend zu machen, wurde ſich in Vorſtellungen, populären Gedanken und populärer ſogenannter Philoſophie bewußt. Das eigentliche Hervortreten der Philoſophie iſt, frei im Denken ſich und die Natur zu faſſen, und eben damit die Gegenwart der Vernünftigkeit, das Weſen, das allgemeine Geſetz ſelbſt zu denken, zu begreifen. Denn dieß iſt unſer, Subjektivität; und ſie als denkend unendlich frei, unabhängig, keine Autorität anerkennend. Die formelle Bildung des logiſchen Verſtandes und den ungeheuren Stoff darin abzuſchaffen war nöthig mehr, als ihn zu erweitern. Die ſuchende Wiſſenſchaft geht in die Breite und in die ſchlechte Unendlichkeit. — Das Princip der neueren Philoſophie iſt daher nicht unbefangenes Denken, ſondern hat den Gegenſatz des Denkens und der Natur vor ſich. Geiſt und Natur, Denken und Seyn ſind die beiden unendlichen Seiten der Idee. Dieſe kann erſt wahrhaft hervortreten, wenn ihre Seiten für ſich in ihrer Abſtraktion und Totalität gefaßt

werden. Plato faßte ſie als Band, Begrenzendes und Unendliches, Eins und Vieles, Einfaches und Anderes, aber nicht als Denken und Seyn. Dieſe ſind nicht unbefangen, d. h. mit dem Bewußtſeyn ihres Gegenſatzes; dieſer iſt denkend zu überwinden und dieß heißt die Einheit begreifen.

Dieß iſt der Standpunkt des philoſophiſchen Bewußtſeyns überhaupt: aber der Weg, dieſe Einheit hervorzubringen, zu denken, zu begreifen, ein gedoppelter. Die Richtungen dieſer Periode ſind zweierlei; die Erfahrung iſt die erſte: die vom Denken, vom Innern ausgehende Philoſophie die zweite Richtung. Die Philoſophie zerfällt daher in die zwei Hauptformen der Auflöſung des Gegenſatzes, in ein realiſtiſches und in ein idealiſtiſches Philoſophiren: d. h. in ein ſolches, welches die Objektivität und Inhalt des Gedankens aus den Wahrnehmungen entſtehen läßt; und in ein ſolches, welches für die Wahrheit von der Selbſtſtändigkeit des Denkens ausgeht.

a. Philoſophiren hieß jetzt oder hatte zu ſeiner Hauptbeſtimmung Selbſtdenken und das Gegenwärtige annehmen, als worin das Wahre läge, und ſomit erkennbar wäre; — alles Spekulative jedesmal wieder verflachen und verplätten, es herunterbringen zur Erfahrung. Dieß Gegenwärtige iſt die daſeyende, äußere Natur: und die geiſtige Thätigkeit, als politiſche Welt und als ſubjektive Thätigkeit. Der Weg zur Wahrheit war, von dieſer Vorausſetzung anzufangen, aber nicht bei ihr ſtehen zu bleiben in ihrer äußerlichen, ſich vereinzelnden Wirklichkeit, ſondern ſie zum Allgemeinen zu führen.

α. Die Beobachtung jener erſten Richtung geht nun zuvörderſt auf die phyſiſche Natur, aus deren Beobachtung man das Allgemeine, die Geſetze zieht, und auf dieſer Baſis ſein Wiſſen gründet. Dieſer Weg der Erfahrung und Beobachtung hieß und heißt noch Philoſophie, die Weiſe der endlichen Wiſſenſchaften durch Beobachtung und Schließen, was noch jetzt sciences exactes heißt. Dieſem eigenen Verſtand war die

Frömmigkeit entgegen, daher auch die Philosophie insofern Weltweisheit hieß. Hier ist nun die Idee selbst in ihrer Unendlichkeit selbst nicht Gegenstand, nicht erkannt, sondern bestimmter Inhalt; dieser ist heraufgehoben in's Allgemeine, Gesetz, — das Allgemeine in seiner verständigen Bestimmtheit aufgenommen aus der Beobachtung (Kepler). Die natürliche Wissenschaft geht nur bis zur Stufe der Reflexion; und Philosophie wurden Theils diese endlichen Wissenschaften genannt, wie Newton's Principia philosophiae naturalis. Alles hieß philosophia naturalis, — Beobachten, Experimentalphysik. — In der scholastischen Philosophie war dagegen dem Menschen das Auge ausgestochen gewesen, und was in jener Zeit von der Natur disputirt ist, ist von abstrusen Voraussetzungen ausgegangen.

β. Man beobachtete zweitens das Geistige, wie es in seiner Realisirung eine geistige Welt macht, indem es die Staaten bildet: um so aus der Erfahrung zu erforschen, was Recht der Individuen gegen einander und gegen die Fürsten, und der Staaten Recht gegen die Staaten sey. Früher salbten die Päbste die Könige, wie die im alten Testamente von Gott eingesetzt waren: der Zehnte war im alten Testamente geboten: die verbotenen Grade der Verwandtschaft bei Ehen nahmen sie aus den mosaischen Gesetzen: was den Königen recht und erlaubt sey, zeigten sie aus Saul's und David's Geschichte, die Rechte der Priesterschaft aus Samuel; — kurz so war das alte Testament die Quelle aller staatsrechtlichen Grundsätze, und so werden noch jetzt in allen Bullen der Päbste ihre Verordnungen bekräftigt. Man kann sich leicht vorstellen, wie viel Galimathias auf diese Weise zusammengebraut sey. Jetzt suchte man das Recht im Menschen selbst und in seiner Geschichte, und stellte dar, was im Frieden und im Kriege als Recht gegolten hatte. Auf diese Weise verfaßte man Bücher, die im englischen Parlamente noch immer häufig citirt werden. Man beobachtete ferner die Triebe des Menschen, denen im Staate die Befriedigung werden solle,

und wie ſie ihnen werden könne: um ſo aus dem Menſchen ſelbſt, dem vergangenen wie dem noch gegenwärtigen, das Recht zu erkennen.

b. Die zweite Richtung geht vom Inneren überhaupt aus. Die erſte iſt Realismus: die zweite Idealismus, — Alles iſt im Denken, der Geiſt iſt ſelbſt aller Inhalt. Hier iſt die Idee ſelbſt zum Gegenſtande gemacht; das heißt, ſie denken und von ihr aus an das Beſtimmte gehen. Was dort aus der Erfahrung, wird hier aus dem Denken a priori geſchöpft: oder auch es wird das Beſtimmte aufgefaßt, aber es nicht nur auf das Allgemeine, ſondern auf die Idee zurückgeführt. — Beide Richtungen begegnen ſich aber, weil auch die Erfahrung aus ihren Beobachtungen allgemeine Geſetze ableiten will: auf der anderen Seite aber das Denken, von der abſtrakten Allgemeinheit ausgehend, ſich doch einen beſtimmten Inhalt geben ſoll. Von England iſt die Erfahrung ausgegangen, wie ſie auch noch jetzt daſelbſt im höchſten Anſehen ſteht; Deutſchland ging von der konkreten Idee, vom konkreten, gemüth- und geiſtvollen Innern aus; in Frankreich hat ſich mehr die abſtrakte Allgemeinheit geltend gemacht.

Zweitens: Fragen der jetzigen Philoſophie, Gegenſätze, Inhalt, der jetzt dieſe neuen Zeiten beſchäftigt.

a. Dazu gehört ein Punkt, den wir ſchon im Mittelalter berührten, das Daſeyn Gottes aus dem Denken zu deduciren. Wir haben Gott, den reinen Geiſt: auf der anderen Seite ſein Seyn; beide Seiten ſollen durch's Denken als an und für ſich ſeyende Einheit gefaßt werden. — Andere Intereſſen beziehen ſich auf dieſelben allgemeinen Beſtimmungen: nämlich darauf, die Einheit des Gegenſatzes zu erkennen, die innere Verſöhnung auch in den gegenſtändlichen Intereſſen des Wiſſens hervorzubringen. Der härteſte Gegenſatz wird gefaßt als in Eine Einheit gebunden. Die erſte Form des Gegenſatzes iſt die Idee Gottes und das Seyn.

b. Die zweite Form iſt das Gute und das Böſe, — der

Gegenſatz des Poſitiven, Allgemeinen, Guten, und des Böſen, als des Fürſichſeyns des Willens gegen das Allgemeine. Der Urſprung des Böſen ſoll erkannt werden. Gott iſt, allmächtig, weiſe, gut. Das Böſe iſt das ſchlechthin Andere, Negative Gottes als des Heiligen; und zugleich iſt er abſolute Macht. Das Böſe widerſpricht ſo ſeiner Heiligkeit, Macht; dieſen Widerſpruch zu verſöhnen, wird verſucht.

c. Die dritte Form des Gegenſatzes iſt der von der Freiheit des Menſchen und Nothwendigkeit. α. Das Individuum iſt für ſich berechtigt, beſtimmt ſich ſchlechthin aus ſich, iſt abſoluter Anfang des Beſtimmens. Im Ich, im Selbſt iſt ein ſchlechthin Entſcheidendes; es iſt nicht anderswoher, ſondern nur in ſich determinirt. Dieſes iſt im Widerſpruch, daß Gott allein das abſolut Beſtimmende iſt. Das wird als die Präſcienz Gottes gefaßt, die Vorſehung, wenn das zu Geſchehende auch zukünftig iſt. Was Gott weiß, das iſt aber auch; ſein Wiſſen iſt nicht bloß ſubjektiv. Näher iſt die Freiheit im Gegenſatz dazu, daß Gott nur überhaupt das abſolut Determinirende iſt. β. Zweitens iſt die menſchliche Freiheit mit der Nothwendigkeit als Naturbeſtimmtheit im Gegenſatze. γ. Objektiv iſt dieſer Gegenſatz der der Endurſachen und wirkenden Urſachen, des Wirkens nach Nothwendigkeit und des Wirkens nach Freiheit.

d. Viertens. Dieſer Gegenſatz der Freiheit des Menſchen und der Naturnothwendigkeit (die äußere und innere Natur des Menſchen iſt ſeine Nothwendigkeit gegen ſeine Freiheit, er iſt abhängig von der Natur) hat auch die nähere Form der Gemeinſchaft der Seele mit dem Leibe, commercium animi cum corpore; ſie iſt das Einfache, Ideelle, Freie, — jener das Vielfache, Leibliche, Materielle, Nothwendige.

Dieſe Materien beſchäftigen das Intereſſe der Wiſſenſchaft; dieſe ſind von ganz anderer Art, als die Intereſſen der alten Philoſophie. Der Unterſchied iſt dieſer, daß hier ein Bewußtſeyn iſt über dieſen Gegenſatz, der in den wiſſenſchaftlichen Ge-

genſtänden der Alten allerdings auch enthalten, aber nicht zum Bewußtſeyn gekommen war. Dieſes Bewußtſeyn über den Gegenſatz, Abfall iſt der Haupt-Punkt in der Vorſtellung der chriſtlichen Religion. Dieſe Verſöhnung, die geglaubt wird, auch im Denken hervorzubringen, iſt das allgemeine Intereſſe der Wiſſenſchaft. An ſich iſt ſie geſchehen; denn das Wiſſen hält ſich für befähigt, dieſe Erkennung der Verſöhnung in ſich zu Stande zu bringen. Die philoſophiſchen Syſteme ſind alſo nichts Anderes, als Weiſen dieſer abſoluten Einigkeit: ſo daß nur dieſe konkrete Einheit dieſer Gegenſätze das Wahre ſey.

Drittens. Stufen im wiſſenſchaftlichen Fortgange. Die zwei erſten Philoſophien, die wir zu betrachten haben, ſind Baco und Jakob Böhm; das Zweite iſt Descartes und Spinoza, nebſt Malebranche; das Dritte Locke, Leibnitz und Wolf: dabei werden wir von den weiteren Geſtaltungen der ſchottiſchen und engliſchen, und von denen der franzöſiſchen Philoſophie reden; endlich viertens von Kant, Fichte, Jacobi und Schelling. Mit Carteſius fängt eigentlich die Philoſophie der neueren Zeit, das abſtrakte Denken erſt an. Wir haben drei Hauptunterſcheidungen:

a. Zuerſt Ankündigung dieſer Vereinigung, als Verſuche, auf eigenthümliche, noch nicht beſtimmte, reine Weiſe; hier haben wir Baco von Verulam und Jakob Böhm, den deutſchen Theoſophen. Baco geht aus von Erfahrung und Induktion, Böhme von Gott (Pantheismus der Dreieinigkeit).

b. Metaphyſiſche Vereinigung. Hier fängt erſt die eigentliche Philoſophie dieſer Zeit an; ſie fängt mit Carteſius an. α. Das iſt der Standpunkt der Metaphyſik. Der denkende Verſtand verſucht, die Vereinigung zu Stande zu bringen; er unterſucht mit ſeinen reinen Denkbeſtimmungen. Spinoza, Locke und Leibnitz haben wir zu betrachten; ſie machen die Metaphyſik aus. Descartes und Spinoza ſetzen Denken und Seyn: Locke Erfahrung, metaphyſiſche Idee, — behandelte den Gegenſatz ſelbſt. Leibnitzens Monade iſt Totalität der Weltanſchauung.

β. Zweitens haben wir bei ihnen den Untergang dieser Metaphysik zu betrachten: Skepticismus gegen die Metaphysik als solche, und gegen das Allgemeine des Empirismus.

c. Das Dritte ist dieses, daß diese Vereinigung selbst, die veranstaltet werden soll, zum Bewußtseyn kommt, und zum Gegenstand wird. Diese Vereinigung ist das einzige Princip, Interesse. Als Princip hat die Vereinigung diese Gestalt des Verhältnisses des Erkennens zum Inhalte. Wie ist und kann das Denken identisch seyn mit dem Gegenständlichen? Das Innere, dieser Metaphysik zu Grunde Liegende ist für sich herausgehoben und zum Gegenstande geworden. Das befaßt die kantische und neuere Philosophie in sich.

Viertens. In Rücksicht auf das äußerliche Geschichtliche des Lebens der Philosophen wird uns auffallen, daß auch diese Lebensumstände von jetzt an ganz anders aussehen, als die der Philosophen in der alten Zeit. Wir sahen dort die Philosophen als selbstständige Individualitäten. Man macht die Forderung, ein Philosoph solle leben, wie er lehre, die Welt verachten, nicht in ihren Zusammenhang eintreten. Das haben die Alten geleistet. In dieser Zeit hat die Philosophie den Stand des Individuum's bestimmt. Es konnte seyn, und es ist häufig gewesen, daß das Individuum auch als Philosoph gelebt hat, daß der innere Zweck, sein geistiges Leben auch die äußerlichen Verhältnisse bestimmt hat; es sind so plastische Individualitäten. Der Gegenstand ihres Erkennens war, das Universum denkend zu betrachten. Den äußerlichen Zusammenhang mit der Welt haben sie so ferner von sich gehalten, an einem Zusammenhange nicht Theil genommen, in dem sie Vieles etwa nicht billigten; — immer wenigstens ein Zusammenhang, der für sich fortgeht, für sich seine eigenen Gesetze, Weisen hat, von denen das Individuum abhängig ist, und an dem das Individuum zugleich Antheil nimmt, um seine persönlichen Zwecke zu befriedigen, durch sie Ehre, Vermögen, Ansehen, Vornehmigkeit zu erlangen. Die

Gegenwart, Verhältniſſe des äußerlichen Lebens haben ſie nicht intereſſirt; ſie ſind in der Idee geblieben. Sie ließen ſich nicht in Dinge ein, die nicht das Intereſſe ihres Denkens waren. Sie haben eigenthümliche Lebensart, als Privatleute; man kann ſie mit den Mönchen vergleichen, ſie entſagten zeitlichen Gütern. Sie haben ſich ſelbſtſtändig, verhältnißlos gehalten.

Im Mittelalter ſind es vornehmlich Geiſtliche, Doktoren der Theologie, welche die Philoſophie treiben. In der Uebergangs-Periode haben die Philoſophen im Kampf, im inneren Kampf mit ſich und im äußerlichen Kampf mit den Verhältniſſen, ſich gezeigt, haben ſich auf wilde, unſtäte Weiſe im Leben herumgetrieben.

Anders iſt das Verhältniß in der neueren Zeit; wir ſehen nicht mehr philoſophiſche Individuen, die Philoſophen bilden nicht einen Stand. Wir ſehen hier die Philoſophen im Ganzen mit dem Zuſammenhange der Welt in irgend einer Thätigkeit, in einem gemeinſchaftlichen Stande mit Anderen im Staate; ſie ſind abhängig und in Verhältniß. Sie leben in bürgerlichen Verhältniſſen, oder im Staatsleben; oder ſie ſind auch wohl Privatperſonen, ſo daß der Privatſtand ſie ebenſo wenig von den anderen Verhältniſſen iſolirt. Dieſer Unterſchied liegt überhaupt darin, wie ſich die äußerlichen Umſtände geſtaltet haben. In der neueren Zeit hat ſich die äußerliche Welt beruhigt, in Ordnung gebracht; Stände, Lebensweiſen haben ſich konſtituirt. Wir ſehen einen allgemeinen, verſtändigen Zuſammenhang; und es gehört hierher die Verſöhnung des weltlichen Princips mit ſich ſelbſt: ſo daß die weltlichen Verhältniſſe auf naturgemäße, vernünftige Weiſe ſich organiſirt haben. Mit Erbauung der innerlichen Welt, der Religion, und der Verſöhnung der äußerlichen Welt mit ſich, hat auch die Individualität ein anderes Verhältniß; es iſt nicht die plaſtiſche Individualität der Alten. Dieſer allgemeine, verſtändige Zuſammenhang iſt von ſolcher Macht, daß jedes Individuum ihm angehört, und doch zugleich

eine innere Welt sich erbauen kann. Das Aeußerliche ist so mit sich versöhnt worden, daß Innerliches und Aeußerliches zugleich selbstständig und unabhängig stehen können, und das Individuum in dem Falle ist, seine äußerliche Seite der äußerlichen Ordnung überlassen zu können, wogegen bei jenen plastischen Gestalten das Aeußerliche nur ganz von dem Inneren bestimmt werden konnte. Hingegen jetzt, bei der höheren Kraft des Inneren des Individuum's, kann dieß das Aeußerliche dem Zufalle überlassen, — wie es die Kleidung dem Zufall der Mode überläßt, es ist nicht der Mühe werth, seinen Verstand dazu anzustrengen; es kann das Aeußerliche frei lassen, es bestimmen lassen durch Anderes, — durch die Ordnung, die in dem Kreise stattfindet, in welchem es sich befindet. Die moderne Welt ist diese wesentliche Macht des Zusammenhangs; sie enthält dieses, daß es für das Individuum schlechthin nothwendig ist, in diesen Zusammenhang der äußerlichen Existenz einzutreten. Es ist nur eine gemeinschaftliche Weise der Existenz in einem Stande möglich; Spinoza macht Ausnahme. So war früher die Tapferkeit individuell; die moderne Tapferkeit ist, daß Jeder nicht nach seiner Weise handelt, sondern daß er sich auf den Zusammenhang mit Anderen verläßt, — dieser giebt ihm sein Verdienst. Der Stand der Philosophen ist noch nicht, wie die Mönche, organisirt. Akademiker sind so etwas; und selbst solcher Stand — die Aufnahme ist etwas äußerlich Bestimmtes — sinkt in die Gewöhnlichkeit von Standesverhältnissen herab. Das Wesentliche ist, seinem Zwecke getreu bleiben.

Erſter Abſchnitt.

Baco und Böhm.

Zwei vollkommen disparate Individuen und Philoſophien. — Baconiſche Philoſophie heißt im Allgemeinen Philoſophiren, das ſich auf Erfahrung, Beobachtung der äußerlichen oder geiſtigen Natur des Menſchen in ſeinen Neigungen, Begierden, vernünftigen, rechtlichen Beſtimmungen baſirt. Beobachtungen werden zum Grunde gelegt, daraus Schlüſſe gezogen, und die allgemeinen Vorſtellungen, Geſetze dieſes Gebiets werden auf dieſe Weiſe gefunden. Dieß erſcheint zuerſt in Baco, aber nicht ſehr ausgebildet, obgleich er citirt wird als der Chef dieſer Art und Weiſe, als der Heerführer der Erfahrungs-Philoſophen.

A. Baco.

Dieß Verlaſſen des jenſeits liegenden Inhalts, der durch ſeine Form das Verdienſt ſeiner Wahrheit verloren, nichts für das Selbſtbewußtſeyn, die Gewißheit ſeiner ſelbſt, ſeiner Wirklichkeit, iſt, — das, was ſchon gethan wurde, mit Bewußtſeyn ausgeſprochen, ſehen wir in Lord Baco, Baron von Verulam, Grafen von St. Alban, dieſem Heerführer aller Erfahrungs-Philoſophie, mit deſſen Sprüchelchen man auch bei uns noch jetzt gerne die Werke ziert. Er wurde 1561 zu London geboren; und da ſeine Ahnen und Verwandten in hohen Staatsämtern ſtanden, ſo hat er, auch ſelber dazu gebildet, ſich zuerſt den Staatsgeſchäften gewidmet und bedeutende Carriere gemacht. Sein Vater war Großſiegelbewahrer unter der Königin Eliſabeth. Baco zeigte früh große Talente; im Alter von 19 Jahren ſchrieb er ſchon eine Schrift über den Zuſtand von Europa (De statu Europae). Baco ſchloß ſich in ſeiner Jugend an den Grafen Eſſex, den Liebling Eliſabeth's, an, durch den er, der ein jüngerer Sohn des Hauſes war (ſeine älteren Brüder

erhielten das väterliche Vermögen), unterſtützt, bald in beſſere Umſtände gerieth, höher gehoben wurde. Es wird ihm aber deswegen die größte Undankbarkeit gegen ſeinen Beſchützer Schuld gegeben; und man wirft ihm vor, er habe ſich von den Feinden des Grafen dazu verleiten laſſen, ihn nach ſeinem Falle des Hochverraths beim Publikum anzuklagen, durch welche Treuloſigkeit er ſeinen Ruhm befleckte. *)

Unter Jakob I, dem er ſich durch ſein Werk De augmentis scientiarum empfahl, erhielt er die angeſehenſten engliſchen Staatsämter. Er machte reiche Heirath, verſchwendete bald Alles, und erlaubte ſich Intriguen und Ungerechtigkeiten. Er ſchloß ſich an Buckingham an, wurde Großſiegelbewahrer, Großkanzler von England, Baron von Verulam. (Jakob war ſchwacher Menſch, Vater Karl's I, der enthauptet wurde.) Baco ließ ſich aber in dieſer Stellung die gröbſte Beſtechlichkeit zu Schulden kommen. Dadurch zog er ſich den Unwillen des Volks und der Großen zu; ſo daß er angeklagt, und ſein Proceß vor dem Parlamente geführt wurde. Er wurde zu einer Geldbuße von 4000 Pf. Sterl. verurtheilt, ſein Name aus der Liſte der Pairs ausgeſtrichen, und er kam in den Tower. Im Proceſſe und als er im Gefängniſſe war, zeigte er die größte Schwäche des Charakters. Zwar wurde er aus dem Kerker, zu dem er verurtheilt war, wieder entlaſſen, ſein Proceß vernichtet: aus dem noch größeren Haſſe gegen das Miniſterium Buckingham und den König, unter deſſen Regierung er jene Aemter bekleidet hatte und als ein Opfer gefallen zu ſeyn ſchien, weil er früher fiel, und von ſeinem Mitgenoſſen Buckingham verlaſſen und verurtheilt wurde; die ihn ſtürzten, haben ſich durch Herrſchen ebenſo verhaßt gemacht, — dieſer Umſtand mehr, als ſeine Unſchuld, milderten die Verachtung und den Haß gegen Baco etwas. Aber er konnte

*) *Buhle: Geschichte d. neueren Philos., Band II, Abth. 2, S. 950 — 952; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 91 — 93.*

weder bei sich selbst Selbstachtung, noch persönliche Achtung bei Anderen, die er durch sein vorheriges schlechtes Betragen verloren hatte, nie mehr wieder gewinnen. Er privatisirte nun, lebte in Armuth, mußte den König um Unterstützung bitten, beschäftigte sich den Rest seines Lebens nur mit den Wissenschaften, und starb 1626. *)

Bei Griechen und Römern lebten die Philosophen für sich in einer Aeußerlichkeit, die ihrer Wissenschaft angemessen und würdig schien; jetzt ist diese Absonderung weggefallen, die Philosophen sind nicht Mönche, sondern sind in Aemtern und verflochten in den Zustand der Gegenwart, — in die Welt und deren Gang und Verlauf; so wird nebenher philosophirt, — als ein Luxus und Ueberfluß.

Baco wird immer noch als derjenige gepriesen, der das Erkennen auf seine wahre Quelle, auf die Erfahrung gewiesen; er wird an die Spitze des empirischen Weges des Wissens gestellt. Und in der That ist er eigentlich der Anführer und Repräsentant dessen, was in England Philosophie genannt wird, und worüber die Engländer noch durchaus nicht hinausgekommen sind. Denn sie scheinen in Europa das Volk auszumachen, welches auf den Verstand der Wirklichkeit beschränkt, wie der Stand der Krämer und Handwerker im Staate, immer in die Materie versenkt zu leben, und Wirklichkeit zum Gegenstande zu haben, aber nicht die Vernunft, bestimmt ist. Baco hat sich große Verdienste erworben, indem er zeigte, wie auf die äußeren und inneren Naturerscheinungen Acht zu geben sey. Sein Name gilt dann mehr, als ihm unmittelbar als Verdienst zugeschrieben werden konnte. Es ist Tendenz der Zeit und des englischen Raisonnement's geworden, von Thatsachen auszugehen und danach zu urtheilen. Indem er die Richtung ausgesprochen, so

*) *Buhle: Gesch. d. neueren Philos., B. II, Abth. 2, S. 952 — 954; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 93 — 95.*

wird ihm zugeschrieben, als ob er dem Erkennen diese Richtung überhaupt gegeben habe.

Viele gebildete Männer haben über das, was für den Menschen Interesse hat, Staatsgeschäfte, Gemüth, Herz, äußerliche Natur u. s. f. nach der Erfahrung, nach einer gebildeten Weltkenntniß gesprochen und gedacht. Auch Baco war ebenso ein Weltmann von Bildung, der in großen Verhältnissen, in Staatsgeschäften gelebt, praktisch die Wirklichkeit gehandhabt, die Menschen, die Umstände, die Verhältnisse beobachtet und mit ihnen gewirkt hat, wie gebildete, reflektirende, wenn man will, philosophirende Weltleute: — Nach dem Schluß seiner Laufbahn im Staate hat er sich jetzt ebenso an wissenschaftliche Thätigkeit gewendet, und darum auf dieselbe Weise praktisch nach Nützlichkeit, nach konkreter Erfahrung und Einsicht die Wissenschaften betrachtet und behandelt. Es ist Betrachtung der Gegenwart, und Geltendmachen und Geltenlassen, wie sie erscheint; das Existirende wird so mit offenen Augen angesehen, und dieß Anschauen geehrt und anerkannt. Es ist Zutrauen der Vernunft zu sich selbst und zur Natur, wenn sie sich denkend wendet zur Natur, Wahrheit in ihr zu finden, weil sie an sich harmonisch. Er hat gänzlich bei Seite gelassen und verworfen die scholastische Weise, aus ganz entfernt liegenden Abstraktionen zu raisonniren, zu behaupten, zu philosophiren, — die Blindheit für das, was vor dem Auge liegt. Es ist die sinnliche Erscheinung, wie sie an den gebildeten Menschen kommt, wie dieser darüber reflektirt, die Nützlichkeit u. s. f., was den Standpunkt ausmacht; die sinnliche Erscheinung gelten lassen und geltend machen ist dem Princip gemäß, — das Endliche, Weltliche als ein Endliches aufnehmen, d. i. auch in seinem sinnlichen Verhalten.

Baco hat sich auf praktische Weise an die Wissenschaften gewendet, die Erscheinung reflektirend aufgefangen und darauf, als das Erste, Rücksicht genommen. Die Wissenschaften hat er

zugleich methodiſch betrachtet; er hat nicht bloß Meinungen, Sentiments vorgebracht, ſich nicht ſo bloß über die Wiſſenſchaften ausgelaſſen, geäußert, wie ein vornehmer Herr abſprechend: ſondern er iſt in's Genaue gegangen und hat eine Methode in Rückſicht des wiſſenſchaftlichen Erkennens aufgeſtellt. Durch dieß Methodiſche der Betrachtung, das er eingeführt hat, allein iſt er merkwürdig, — dadurch allein in die Geſchichte der Wiſſenſchaften und der Philoſophie aufzunehmen; und durch dieß Princip des methodiſchen Erkennens hat er auch die große Wirkung auf ſein Zeitalter hervorgebracht, indem er es auf die Mängel der Wiſſenſchaften ſowohl ihrer Methode als ihrem Inhalte nach aufmerkſam machte. Baco gilt als Heerführer der Erfahrungs-Philoſophie; es wird ſich immer auf ihn in dieſem Sinne berufen. Er hat die allgemeinen Principien der Verfahrungsart in dieſem Erkennen aufgeſtellt.

Das Wiſſen aus Erfahrung, das Raiſonniren aus derſelben, ſteht gegenüber dem Wiſſen aus dem Begriff, aus dem Spekulativen; und man faßt den Gegenſatz wohl gar ſo ſcharf auf, daß das Wiſſen aus dem Begriff ſich ſchäme der Erkenntniß aus der Erfahrung, wie ſich dann dieſe auch wieder entgegenſtelle dem Erkennen durch den Begriff. Von Baco kann man ſagen, was Cicero von Sokrates ſagt: Er habe das Philoſophiren in die weltlichen Dinge, in die Häuſer der Menſchen heruntergeführt. *) Und inſofern kann das Erkennen aus dem Begriff, aus dem Abſoluten, vornehm thun gegen dieß Erkennen; aber es iſt für die Idee nothwendig, daß die Partikularität des Inhalts ausgebildet werde. Eine weſentliche Seite iſt der Begriff, aber ebenſo weſentlich die Endlichkeit deſſelben als ſolchen. Der Geiſt giebt ſich Gegenwart, äußerliche Exiſtenz; dieſe Exiſtenz kennen lernen, das Weltweſen, wie es iſt, das ſinnliche Univerſum, ſich als dieſen, d. i. mit ſeiner erſcheinenden, ſinn-

*) *S. Band II, S. 47.*

lichen Ausbreitung, iſt die Eine Seite. Die andere Seite iſt die Beziehung auf die Idee. Die Abſtraktion an und für ſich muß ſich beſtimmen, partikulariſiren. Die Idee iſt konkret, beſtimmt ſich in ſich, hat Entwickelung; und das vollkommene Erkennen iſt immer entwickelter. Erkennen hat in Rückſicht auf die Idee nur den Sinn, daß die Ausbildung der Entwickelung noch nicht ſo weit iſt. Um dieſe Entwickelung iſt es zu thun; und zu dieſer Entwickelung, Beſtimmung des Beſonderen aus der Idee, dazu daß die Erkenntniß des Univerſum's, der Natur ſich ausbilde, — dazu iſt die Erkenntniß des Partikularen nothwendig. Dieſe Partikularität muß für ſich ausgebildet werden; man muß die empiriſche Natur, die phyſiſche und die des Menſchen, kennen lernen. Und es iſt das Verdienſt neuerer Zeit, dieß befördert oder hervorgebracht zu haben; es iſt höchſt ungenügend, wenn die Alten dazu herausgehen. Die Empirie iſt nicht bloßes Beobachten, Hören, Fühlen u. ſ. f., das Einzelne wahrnehmen: ſondern geht weſentlich darauf, Gattungen, Allgemeines, Geſetze zu finden. Und indem ſie dieſe hervorbringt, ſo trifft ſie mit dem Boden des Begriffs zuſammen, — erzeugt ein Solches, was dem Boden der Idee, des Begriffs angehört; ſie präparirt den empiriſchen Stoff für denſelben, daß dieſer dann ihn ſo zurecht aufnehmen kann.

Die Idee, wenn die Wiſſenſchaft fertig iſt, muß von ſich ausgehen, — die Wiſſenſchaft fängt nicht mehr vom Empiriſchen an; aber daß die Wiſſenſchaft fertig werde, zur Exiſtenz komme, dazu gehört der Gang vom Einzelnen, vom Beſonderen zum Allgemeinen: Thätigkeit als Aktion, Reaktion auf das Empiriſche, den gegebenen Stoff, — denſelben umarbeiten. (Die Forderung des Erkennens a priori, als ob die Idee aus ſich konſtruire, iſt Rekonſtruiren, wie die Empfindung in der Religion überhaupt.) Und ohne die Ausbildung der Erfahrungswiſſenſchaften für ſich hätte die Philoſophie nicht weiter kommen können, als bei den Alten. Das Ganze der Idee in ſich iſt die

vollendete Wiſſenſchaft: und das Andere iſt der Anfang, der Gang ihres Entſtehens. Dieſer Gang der Entſtehung der Wiſſenſchaft iſt verſchieden von ihrem Gang in ſich, wenn ſie fertig, wie der Gang der Geſchichte der Philoſophie und der Gang der Philoſophie ſelbſt. In jeder Wiſſenſchaft wird von Grundſätzen angefangen, dieſe ſind im Anfange Reſultate des Beſonderen; iſt die Wiſſenſchaft aber fertig, ſo wird davon angefangen. So iſt es auch bei der Philoſophie; die Ausbildung der empiriſchen Seite iſt ſo weſentliche Bedingung der Idee geweſen, damit ſie zu ihrer Entwickelung, Beſtimmung kommen könne. Z. B. daß die Geſchichte der Philoſophie der neueren Zeit vorhanden ſeyn kann, dazu gehört die Geſchichte der Philoſophie im Allgemeinen, der Gang der Philoſophie durch ſo viel tauſend Jahre; dieſen langen Weg muß der Geiſt genommen haben, um dieſe Philoſophie zu produciren. Im Bewußtſeyn nimmt ſie dann die Stellung an, daß ſie die Brücke hinter ſich abwirft; ſie erſcheint frei nur in ihrem Aether ſich zu ergehen, ohne Widerſtand in dieſem Medium ſich zu entfalten, ohne Reaktion; aber ein Anderes iſt, dieſen Aether und die Entfaltung in ihm zu gewinnen. Wir dürfen es nicht überſehen, daß die Philoſophie ohne dieſen Gang nicht zur Exiſtenz gekommen wäre; Geiſt iſt weſentlich Verarbeitung als eines Anderen. — Dieß iſt der Geiſt der baconiſchen Philoſophie.

1. Die Erfahrung nimmt Baco als die einzige und wahrhafte Quelle des Erkennens an, ſodann ordnet er das Denken darüber. Baco iſt durch zwei Werke berühmt geworden. Sein Verdienſt iſt namentlich erſtens, daß er in ſeiner Schrift De augmentis scientiarum eine ſyſtematiſche Encyklopädie der Wiſſenſchaften aufgeſtellt hat, — ein Entwurf, der bei ſeinen Zeitgenoſſen allerdings Aufſehen erregen mußte. Es iſt wichtig, ein ſolches geordnetes Gemälde des Ganzen, an das man nicht gedacht hatte, vor Augen zu legen. Dieſe Encyklopädie trägt eine allgemeine Eintheilung der Wiſſenſchaften vor; die Principien

der Eintheilung ſind nach den Unterſchieden der geiſtigen Vermögen geordnet. Er theilt die Wiſſenſchaften ein nach dem Gedächtniß, der Phantaſie und der Vernunft: 1) Sachen des Gedächtniſſes, 2) der Phantaſie, 3) der Vernunft. So hat er dem Gedächtniß die Geſchichte, der Phantaſie die Poeſie (Kunſt), und der Vernunft endlich Philoſophie zugeordnet. *) Und nach der beliebten Weiſe des Eintheilens werden dann dieſe weiter eingetheilt; darunter bringt er das Uebrige, das iſt unbefriedigend. Zur Geſchichte gehören Werke Gottes: heilige, prophetiſche, eccleſiaſtiſche Geſchichte; Werke des Menſchen: Geſchichte, Literar-Geſchichte; dann Werke der Natur u. ſ. f. **) Und er geht ſie durch nach der Manier ſeiner Zeit, worin eine Hauptſeite iſt, daß etwas durch Beiſpiele, z. B. aus der Bibel plauſibel gemacht wird. ***) Wenn von Königen, Päbſten u. ſ. f. die Rede iſt: ſo muß Ahab, Salomo u. ſ. f. herhalten. Wie z. B. damals in den Geſetzen, in den Ehegeſetzen die jüdiſchen Formen galten: ſo ſind auch in der Philoſophie dergleichen noch geweſen. Es kommt auch in dieſer Schrift Theologie vor, ebenſo Magie. †) Es iſt allgemeine Methodik der Erkenntniß und der Wiſſenſchaften.

Die Eintheilung der Wiſſenſchaften iſt das Unbedeutendſte am Werke De augmentis scientiarum. Worin ſein Werth geſetzt wurde und es Wirkung hervorbrachte, iſt die Kritik und Menge lehrreicher Bemerkungen, was Alles damals in den einzelnen Gattungen von Kenntniſſen und Disciplinen vermißt wurde, hauptſächlich inwiefern die bisherige Methode in der Behandlung fehlerhaft und zweckwidrig ſey, wo ſcholaſtiſch-ariſtoteliſche Begriffe vom Verſtand ausgeſponnen werden als Realitäten. —

*) *De augmentis scientiarum II, c. 1 (Lugd. Batavor. 1652. 12), p. 108—110 (Opera omnia, Lipsiae 1694, p. 43—44).*

**) *Ibidem, c. 2, p. 111 (Operum p. 44); c. 4, p. 123—124 (p. 49); c. 11, p. 145—147 (p. 57—58).*

***) *S. Unten, S. 290.*

†) *S. Unten, S. 289.*

Dieß Eintheilen iſt, wie es ſchon bei den Scholaſtikern und bei den Aeltern gebräuchlich war, noch jetzt Mode in den Wiſſenſchaften, in welchen die Natur des Wiſſens unbekannt iſt. Hier wird der Begriff der Wiſſenſchaft vorausgeſchickt, zu dieſem Begriffe dann ein ihm fremdes Princip als Eintheilungsgrund herzugenommen, wie hier der Unterſchied des Gedächtniſſes, der Phantaſie und der Vernunft, da die wahre Theilung iſt, daß der Begriff ſich ſelbſt entzweie, aus ſich ſich eintheilt. Im Wiſſen iſt freilich das Moment des Selbſtbewußtſeyns; und das reale Selbſtbewußtſeyn hat die Momente des Gedächtniſſes, der Phantaſie und der Vernunft an ihm. Aber dieſe Eintheilung deſſelben eben iſt es, die nicht aus dem Begriffe des Selbſtbewußtſeyns genommen iſt: ſondern aus der Erfahrung, daß ſich findet, daß es dieſe Vermögen habe.

2. Das andere ihn Auszeichnende iſt nun eben dieß, daß er weitläufig in ſeiner zweiten Schrift, ſeinem Organon, eine neue Methode über das Wiſſen geltend zu machen ſuchte; hier wird ſein Name noch häufig mit Ruhm geprieſen. Seine Hauptbeſtimmungen ſind, daß er polemiſch gegen die bisherige ſcholaſtiſche Methode, durch Schließen zu wiſſen, aufgetreten iſt, — gegen die ſyllogiſtiſchen Formen. Er nennt dieſe Methode anticipationes naturae. Man fängt von Vorausſetzungen, Definitionen, angenommenen Begriffen, von einer Abſtraktion, einem ſcholaſtiſchen Abſtraktum an: und raiſonnire weiter daraus, ohne auf das zu ſehen, was in der Wirklichkeit vorhanden iſt. So wurden von Gott, und ſeiner Wirkungsweiſe in der Welt, Teufeln u. ſ. f. Bibelſtellen gebraucht (z. B. „Sonne ſtehe ſtill"), um daraus gewiſſe Sätze, metaphyſiſche Sätze, zu ſchließen, von denen aus man dann weiter gegangen iſt. Gegen dieß aprioriſche Verfahren iſt Baco's Polemik gerichtet geweſen; gegen dieſe Anticipationen der Natur wies er hin auf Erklärung, Auslegung der Natur. *) Das Schließen verwirft er im Allgemeinen. In

*) *Novum Organon, L. I, Aphor.* 11—34 (*Operum p.* 280—282).

der That iſt auch dieß ariſtoteliſche Schließen weder ein Erkennen durch ſich ſelbſt, ſeinem Inhalte nach: es bedarf eines fremden, zum Grunde gelegten Allgemeinen; — Theils iſt eben darum die Bewegung, ihrer Form nach, etwas Zufälliges. Der Inhalt iſt nicht in Einheit mit der Form, dieſe Form daher ſelbſt an ihr ſelbſt zufällig, — ſie, für ſich betrachtet, Fortbewegung an einem fremden Inhalt. Der Oberſatz iſt für ſich ſeyender Inhalt: der Unterſatz ebenſo Inhalt nicht durch ſich, geht in's Unendliche zurück, d. h. hat die Form nicht an ihm ſelbſt; — die Form iſt nicht der Inhalt. Es läßt ſich ebenſo gut immer auch das Entgegengeſetzte durch den Schluß hervorbringen; denn dieſer Form iſt es gleichgültig, welcher Inhalt zum Grunde gelegt wird. „Die Dialektik hilft nichts zur Erfindung der Künſte; durch Zufall ſind viele Künſte erfunden.“ *)

Gegen dieſes Schließen nicht eben überhaupt, d. h. nicht den Begriff deſſelben (denn dieſen hatte Baco nicht), ſondern gegen das Schließen, wie es getrieben wurde, eiferte Baco, — gegen das ſcholaſtiſche Schließen, das einen angenommenen Inhalt (Begriff) zum Grunde legte, eiferte Baco: und drang darauf, daß der Inhalt der Erfahrung zum Grunde gelegt wurde und nach der Induktion verfahren werde, da er Beobachtungen der Natur und Verſuche als Grundlage forderte, — und zeigte die Gegenſtände auf, deren Unterſuchung für das Intereſſe der menſchlichen Geſellſchaft vorzüglich wichtig ſey u. ſ. f. Daraus ergab ſich dann das Schließen durch Induktion und Analogie. **) — In der That war es nur dieſe Verwechſelung des Inhalts, auf welche Baco, ohne es zu wiſſen, in Wahrheit drang; denn wenn er eigentlich das Schließen überhaupt verwarf, und nur den Schluß durch Induktion zuließ: ſo ohne Bewußtſeyn

*) De augmentis scientiarum V, c. 2, p. 320 — 321 (p. 122 — 123).

**) *Novum Organon, L. I, Aphor.* 105, *p.* 313; *De augmentis scientiarum V, c.* 2, *p.* 326 — 327 (*p.* 124 — 125).

machte er Theils ſelbſt Schlüſſe. (Die Induktion ſetzt er dem Syllogismus entgegen; dieſe Entgegenſetzung iſt aber formell, jede Induktion iſt auch ein Schließen, was auch Ariſtoteles bekannt war. Aus einer Menge Dinge wird ein Allgemeines abgeleitet: Erſter Satz, Dieſe Körper haben dieſe Eigenſchaften; Zweiter, Alle dieſe Körper gehören zu Einer Klaſſe; alſo Drittens hat dieſe Klaſſe dieſe Eigenſchaften. Das iſt vollſtändiger Schluß.) Theils alle dieſe Erfahrungshelden nach ihm, die das in's Werk richteten, was er verlangte, und aus Beobachtungen, Verſuchen und Erfahrungen die Sache ſelbſt rein zu erhalten meinen, konnten es weder ohne Schlüſſe, noch ohne Begriffe machen, und begriffen und ſchloſſen um ſo ſchlechter, da ſie meinten, ſie haben nicht mit Begriffen zu thun: noch traten ſie überhaupt aus dem Schließen heraus zur immanenten, wahren Erkenntniß.

Es iſt ſchon erinnert, wie wichtig es iſt, auf den Inhalt als Inhalt der Wirklichkeit, der Gegenwart hinzuführen; denn das Vernünftige muß gegenſtändliche Wahrheit haben. Die Verſöhnung des Geiſtes mit der Welt, die Verklärung der Natur und aller Wirklichkeit muß nicht ein Jenſeits, ein Dereinſt ſeyn: ſondern jetzt und hier ſich vollbringen. Dieß Moment des Jetzt und Hier iſt es, das dadurch überhaupt in das Selbſtbewußtſeyn kommt. Die Erfahrungen, Verſuche, Beobachtungen wiſſen aber nicht, was ſie in Wahrheit thun, nämlich daß das einzige Intereſſe, das ſie an den Dingen nehmen, eben die innere bewußtloſe Gewißheit der Vernunft iſt, ſich in der Wirklichkeit ſelbſt zu finden; und die Beobachtungen und Verſuche laufen eben darauf hinaus, wenn ſie richtig angeſtellt werden, daß nur der Begriff das Gegenſtändliche iſt. Den Verſuchen entflieht eben unter den Händen das ſinnliche Einzelne, und wird ein Allgemeines; das bekannteſte Beiſpiel iſt die poſitive und negative Elektricität, inſofern ſie poſitiv und negativ iſt. Der andere formelle Mangel, den alle Empiriker theilen, iſt,

daß ſie glauben, ſie halten ſich nur an Erfahrung; es bleibt ihnen unbewußt, daß im Aufnehmen dieſer Wahrnehmungen ſie metaphyſiciren. Der Menſch bleibt nicht bei'm Einzelnen ſtehen, und kann es nicht. Er ſucht das Allgemeine; dieſes ſind Gedanken, wenn auch nicht Begriffe. Die ausgezeichnetſte Gedankenform iſt ſo die Kraft; man hat Kraft der Elektricität, des Magnetismus, der Schwere. Die Kraft iſt Allgemeines, nicht Wahrnehmbares; ganz unkritiſch, bewußtlos geben ſich die Empiriker alſo ſolchen Beſtimmungen hin. Die Induktion hat den Sinn, daß Beobachtungen angeſtellt, Verſuche gemacht werden, auf die Erfahrung geſehen und aus Dieſem die allgemeine Beſtimmung abgeleitet wird.

3. Baco giebt die Gegenſtände an, mit denen ſich vornehmlich die Philoſophie beſchäftigen ſolle. Dieſe Gegenſtände kontraſtiren ſehr in Vergleich deſſen, was wir aus Wahrnehmung und Erfahrung ſchöpfen. „In der allgemeinen Skizze, die Baco von dem giebt, was vornehmlich Gegenſtand der philoſophiſchen Unterſuchung ſeyn ſolle, befinden ſich folgende Gegenſtände, und wir wählen diejenigen heraus, auf welche er in ſeinen Werken vornehmlich dringt.“ Unter dieſe Wiſſenſchaften begreift er unter Anderem auch „„die Verlängerung des Lebens, die Verjüngung in einem gewiſſen Grade, die Retardation des Alters, die Veränderung der Statur, die Veränderung der Züge, die Verwandelung der Körper in andere, das Erzeugen neuer Arten, Gewalt über die Luft und Erregung von Ungewittern, größeres Vergnügen der Sinne.““ Er ſpricht über das Goldmachen. Auch auf ſolche Gegenſtände läßt er ſich ein, und ſucht die Aufmerkſamkeit darauf zu richten, ob es nicht in Bezug auf ſie Mittel geben könne; in ſolchen Mächten ſoll man es weiter bringen. „Er beſchwert ſich, daß dergleichen Unterſuchungen verlaſſen worden ſeyen von ſolchen, die er bezeichnet als ignavi regionum exploratores. In ſeiner Natur-Hiſtorie giebt er förmliche Recepte, Gold zu machen und viele Wunder

zu verrichten." *) Baco ſteht noch gar nicht auf dem verſtändigen Standpunkt der Naturbetrachtung; ſondern er ſteht noch im gröbſten Aberglauben, falſcher Magie u. ſ. f.

Dieß wird im Ganzen in verſtändiger Weiſe vorgetragen; und er bleibt ſo in den Vorſtellungen ſeiner Zeit. „Verwandelung der Metalle iſt eine ſchwer zu glaubende Sache. Doch wer die Natur des Gewichts, der Farbe, Hämmerbarkeit, des Fixen und Volatilen kenne und die erſten Samen der Metalle und ihre Niederſchlagungsmittel, könne wahrſcheinlich Gold nach vieler und ſcharfſinniger Anſtrengung hervorbringen, — aber nicht durch ein Paar Tropfen Elixirs. So wer die Natur des Eintrocknens, der Aſſimilation und des Ernährungs-Proceſſes kenne, könne durch Bäder, Diät u. ſ. f. ſein Leben verlängern, oder die Kraft der Jugend in einem gewiſſen Grade wieder herſtellen." **) Es iſt nicht ſo grell. Unter der Medicin ſpricht er von der Malacissatio per exterius. ***) Bei der Cosmetica in Betreff der Schminke ſagt er: „Er wundere ſich, daß ſo lange auf die böſe Gewohnheit des Schminkens (pravam consuetudinem fucandi) die bürgerlichen und kirchlichen Geſetze nicht aufmerkſam geweſen; in der Bibel leſen wir wohl, daß die Jeſabel ſich zwar geſchminkt habe, aber nicht die Eſther und die Judith." †) Eine

*) The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 50—51; *Baco: Silva silvarum sive historia naturalis, Cent. IV, Sect.* 326—327 (*Operum p.* 822—823).

**) De augmentis scientiarum III, c. 5, p. 245—246 (p. 95): Versio argenti aut argenti vivi aut alicujus alii metalli in aurum res creditu dura. Attamen longe verisimilius est, ab homine qui ponderis, coloris flavi, malleabilis et extensibilis, fixi etiam et volatilis naturas cognitas et perspectas habuerit, quique similiter prima mineralium semina et menstrua diligenter introspexit, posse aurum multa et sagaci molitione tandem produci: quam quod pauca elixiris grana paucis momentis alia metalla in aurum vertere valeant; . . . qui naturam arefactionis, assimilationis atque alimentationis . . . notarit, posse per diaetas, balnea . . . vitam prolongari aut vigorem juventutis aliqua ex parte renovari.

***) De augmentis scientiarum IV, c. 2, p. 293 (p. 112).

†) Ibidem, p. 294—295 (p. 213).

methodiſche, wiſſenſchaftliche Betrachtung iſt nicht vorhanden, ſondern nur äußerliches Raiſonnement eines Weltmannes überhaupt.

Ein Hauptzug bei ihm iſt in Anſehung des Formellen der Betrachtung, daß er ſagt, „die Natur-Philoſophie theile ſich in zwei Theile: der erſte beſteht in der Betrachtung der Urſachen; der zweite in der Hervorbringung der Wirkungen. Von den Urſachen, die zu unterſuchen ſind, unterſcheidet er entweder die Endurſache und die formelle Urſache, oder anders materielle und wirkende Urſache; — jene gehören der Metaphyſik, dieſe der Phyſik. Die letztere ſieht er als einen Zweig der Philoſophie an, der in Würde und Wichtigkeit weit unter dem erſten ſteht. Die Unterſuchung der erſteren zu befördern, iſt Zweck ſeines Organon.“ *)

Eine Hauptbeſtimmung iſt, daß ſich Baco gegen die teleologiſche Betrachtung der Natur, gegen die Betrachtung nach Endurſachen gekehrt hat. Die finale Urſache zu erforſchen, iſt nutzlos, habe kein Intereſſe; **) die Betrachtung durch causae efficientes iſt die Hauptſache. Zur Betrachtung nach Endurſachen gehört z. B., „daß die Urſache, warum wir Haare an den Augenliedern haben, ſey, daß ſie uns die Augen ſchützen: die Betrachtung des dicken Felles der Thiere, um Hitze und Kälte abzuhalten: der Blätter der Bäume, damit die Früchte von Sonne und Wind nicht leiden:“ ***) der Haare auf dem Kopfe, wegen der Wärme: daß Donner und Blitz Strafe Gottes ſeyen, oder die Erde fruchtbar machen: Murmelthiere in den Winter-

*) The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 51 — 52; *De augmentis scientiarum III*, *c.* 3 — 4, *p.* 200 — 206 (*p.* 78 — 80). — Novum Organon, L. II, Aphor. 2: Recte ponitur: Vere scire, esse per causas scire. Etiam non male constituuntur causae quatuor: Materia, forma, efficiens et finis.

**) Novum Organon, L. II, Aphor. 2: Causa finalis tantum abest ut prosit, ut etiam scientias corrumpat, nisi in hominis actionibus. — The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 52.

***) *De augmentis scientiarum III*, *c.* 4, *p.* 237 (*p.* 92).

ſchlaf fallen, weil ſie nichts finden zu freſſen: die Schnecke ein Haus hat, um geſichert zu ſeyn gegen Angriffe: die Biene einen Stachel hat. Nach ihm ſind unzählige Ausführungen gemacht. Die negative äußerliche Seite des Gebrauchs wird heraus gekehrt; — wenn Sonne oder Mond immer ſchienen, könnte die Polizei viel Geld ſparen, wofür man ganze Monate eſſen und trinken könnte. Es iſt richtig, daß ſich Baco ſolcher Betrachtung entgegen ſetzte, weil der Zweck hier äußerlich iſt. Er verwies dieſe Betrachtung nach Zwecken aus der Phyſik, der nur die Betrachtung der Urſachen angehöre. Er ſagt, daß beide Arten von Betrachtung neben einander beſtehen könnten. *) Die Betrachtung nach Endurſachen bezieht ſich auf äußerliche Zweckmäßigkeit, wie Kant dieß auch gut unterſchieden hat. In der That iſt aber der innere Zweck dagegen der innere Begriff der Sache ſelbſt, wie wir dieß ſchon früher bei Ariſtoteles ſahen. Das Organiſche iſt Zweck, hat innere Zweckmäßigkeit, und ſo ſind die Glieder auch äußerlich zweckmäßig gegen einander. Die Zwecke aber als äußerliche Zwecke ſind dieſem heterogen, haben nicht ihren Zuſammenhang mit dem Gegenſtand, der betrachtet wird.

Aber der Begriff der Natur iſt nicht an ihr ſelbſt, ſo daß der Zweck an ihr ſelbſt iſt: ſondern der Begriff als Zweckmäßigkeit iſt ihr etwas Fremdes. Sie hat den Zweck an ſich ſelbſt nicht ſo, daß wir ſie eben zu reſpektiren hätten: wie der einzelne Menſch Zweck an ihm ſelbſt, und deswegen zu reſpektiren iſt. Der einzelne Menſch als einzelner iſt nur zu reſpektiren für den Einzelnen als ſolchen, nicht für's Allgemeine. Wer im Namen des Allgemeinen handelt, des Staats, ein General z. B., braucht den Einzelnen gar nicht zu reſpektiren; ſondern dieſer, obgleich Zweck an ſich, hört nicht auf, relativ zu ſeyn. Er iſt nicht dieſer als ſich ausſchließend, entgegenſetzend, ſondern Zweck an ſich,

*) *De augmentis scientiarum III, c. 4, p.* 239 (*p.* 92).

eben daß ſein Weſen der Begriff, Allgemeinheit iſt. Der Zweck des Thiers an ſich als Einzelnen iſt ſeine Selbſterhaltung; aber ſein wahrer Zweck an ſich iſt die Gattung. Es kommt auch nicht dazu, ſich zu erhalten; ſondern die Selbſterhaltung ſeiner Einzelnheit iſt das Gegentheil, Aufheben ſeiner ſelbſt, Produktion der Gattung. — Baco trennt das Allgemeine, Princip, und die wirkende Urſache, verweiſt jene aus der Phyſik in die Metaphyſik: oder er erkennt den Begriff nicht als Allgemeines an der Natur, ſondern nur als Nothwendigkeit, d. h. das Allgemeine, das ſich in dem Gegenſatze ſeiner Momente darſtellt, nicht ſie in der Einheit verbunden hat, — Begreifen eines Beſtimmten aus einem anderen Beſtimmten in's Unendliche, nicht beide aus ihrem Begriffe.

Das Forſchen nach der wirkenden Urſache hat Baco allgemeiner gemacht, eine Betrachtung, die ſehr viel gewirkt. Und dieſe Anſicht, — inſofern ſie dem gedankenloſen Aberglauben entgegengearbeitet hat, welcher in den germaniſchen Völkern an Fürchterlichkeit und Abſurdität den der alten Welt weit hinter ſich zurückgelaſſen hat, — hat eben das Verdienſt, das wir bei der epikureiſchen Philoſophie gegen die abergläubiſchen Stoiker und den Aberglauben überhaupt ſahen: der irgend ein vorgeſtelltes Weſen zur Urſache macht (ein Jenſeits, das ſelbſt auf eine ſinnliche Weiſe ſeyn und als Urſache wirken ſoll), oder auch zwei ſinnliche Dinge auf einander wirken läßt, die gar keine Beziehung haben. Dieſe Polemik Baco's gegen Geſpenſter, Aſtrologie, Magie u. ſ. f. *) kann nun freilich eben nicht für Philoſophie angeſehen werden, als ſeine anderen Gedanken; aber es iſt dieß wenigſtens ein Verdienſt für die Bildung.

Auf die formellen Urſachen, die Formen der Dinge, ſoll man ſeine Aufmerkſamkeit richten. **) „Aber herauszubringen,

*) *De augmentis scientiarum I, p.* 46 (*p.* 19); *III, c.* 4, *p.* 211 — 213 (*p.* 82 — 83); *Novum Organon, L. I, Aphor.* 85, *p.* 304.

**) *De augmentis scientiarum III, c.* 4, *p.* 231 — 234 (*p.* 89 — 90).

was er unter formellen Urſachen verſteht, iſt ſchwer; was dieſe Formen ſeyen, darüber iſt Baco ſich nicht klar geworden." *) Man kann meinen, er habe die immanenten Beſtimmtheiten der Dinge, die Geſetze darunter verſtanden. Dieſe allgemeinen Beſtimmungen nennt er nun formas, und dringt darauf, daß dieſe Formen erfunden und erkannt werden; und ſie ſind nichts Anderes, als die allgemeinen Beſtimmungen, Gattungen, Geſetze. **) Er ſagt: „Obgleich in der Natur nichts wahrhaft exiſtirt als individuelle Körper, welche individuelle Akte von ſich geben: ſo geſchieht doch ihre Wirkſamkeit nach einem Geſetz, und es iſt in der Wiſſenſchaft ihr Geſetz und das Erkennen und die Auslegung des Geſetzes als die Grundlage anzuſehen, ſowohl für das Wiſſen als auch für die Thätigkeit. Die Paragraphen dieſes Geſetzes ſind es, was wir unter den Formen der Dinge erkennen." ***) „Wer die Formen erkennt, umfaßt die Natur in der ungleichartigſt ſcheinenden Materie." †) Dieß geht er weitläufig durch, und führt darüber viele Beiſpiele an, z. B. die Wärme. „Der Geiſt muß von den Unterſchieden zu den Gattungen ſteigen. Sonnenwärme und Feuerwärme ſind heterogen (heterogenei). Wir ſehen, daß bei der Sonnenwärme Trau-

*) The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 52.

**) *Novum Organon, L. II, Aphor.* 17, *p.* 345 — 346.

***) Ibidem, Aphor. 2, p. 325 — 326 (Tennemann, Bd. X, S. 35 — 36): Formae inventio habetur pro desperata. Efficiens vero et materia (quales quaeruntur et recipiuntur, remotae scilicet, absque latenti processu ad formam) res perfunctoriae sunt et superficiales, et nihili fere ad scientiam veram et activam. — Licet in natura nihil vere existat praeter corpora individua, edentia actus puros individuos ex lege: in doctrinis tamen illa ipsa lex ejusque inquisitio et inventio atque explicatio pro fundamento est tam ad sciendum quam ad operandum. Eam autem legem ejusque paragraphos formarum nomine intelligimus. — Novum Organon: L. I, Aphor. 51, p. 286. — Ibidem, L. II, Aphor. 9: . . . Oritur vera divisio philosophiae et scientiarum; . . . videlicet, ut inquisitio formarum, quae sunt . . . aeternae et immobiles (d. i. Naturgeſetze), constituat Metaphysicam.

†) Ibidem, Aphor. 3, p. 326: Qui formas novit, is naturae unitatem in materiis dissimillimis complectitur.

ben reifen. Um aber zu ſehen, ob die Sonnenwärme ſpecifiſch ſey, beobachten wir auch andere Wärme, und finden, daß auch im warmen Zimmer Trauben reifen; ſo iſt alſo die Sonnenwärme nicht ſpecifiſch." *)

„„Die Phyſik leitet (directs) uns durch enge, rauhe Pfade, indem ſie die Wege der gewöhnlichen Natur nachahmt. — Aber wer eine Form verſteht, kennt die letzte Möglichkeit, dieſe Natur zu ſuperinduciren auf (upon) alle Arten von Gegenſtänden"": „d. i., wie er es erklärt, die Natur von Gold in die von Silber einzuführen," d. h. aus Gold Silber zu machen, „und alle dieſe Wunder zu verrichten, auf welche die Alchymiſten Anſprüche machen. Der Irrthum von dieſen beſteht nur darin, zu hoffen, auf fabelhafte und phantaſtiſche Weiſe dieß zu erlangen;" die wirkliche Weiſe iſt, dieſe Formen zu erkennen. „Die formalen Urſachen (formal causes) und die logiſchen Regeln, ſie kennen zu lernen, ſind der Gegenſtand der Instauratio magna und des Novum Organon." **) Es ſind gute Regeln, aber nicht, jenen Zweck zu erreichen. —

Baco iſt in großen Lebensverhältniſſen geweſen, hat ſo die Verdorbenheit der Menſchen, die am Staatsruder waren, durchgemacht. Bei der Verdorbenheit ſeines Charakters war er Mann von Geiſt, klar blickend: hatte aber nicht die Fähigkeit, nach allgemeinen Gedanken, Begriffen zu raiſonniren. Weltkenntniß beſaß er in hohem Grade: „reiche Imagination, einen mächtigen Witz, und die durchdringende Weisheit, die er zeigt über dieſen intereſſanteſten aller Gegenſtände, gewöhnlich genannt Welt. Das Letztere ſcheint uns die charakteriſtiſche Eigenſchaft Baco's geweſen zu ſeyn. Die Menſchen hatte er viel mehr, als die Sachen ſtudirt: die Irrthümer der Philoſophen viel

*) Novum Organon, L. II, Aphor. 35, p. 366: . . . ad elevandum et evehendum intellectum a differentiis ad genera etc.

**) The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 52; *De augmentis scientiarum III, c. 4, p. 236 (p. 94).*

Irrthümer der Philoſophie. In der That, er
trakte Raiſonnement nicht;" abſtraktes Rai-
, was zum Philoſophiren gehört, findet man am we-
nigſten bei ihm. „Seine Schriften ſind jedoch voll der feinſten
gſten Bemerkungen; aber es bedarf gewöhnlich ei-
ringen Anſtrengung der Vernunft, ihre Weisheit zu faſ-
Daher wird er oft zum Motto genommen. „Seine Ur-
id" aber „meiſt ex cathedra gegeben; oder wenn er
yt, ſie zu erläutern, ſo iſt es" etwa „durch Gleichniſſe und
g (illustration) und ſcharfſinnige Beobachtungen mehr,
urch direkte und angemeſſene Argumentation. — Allge-
s Raiſonnement iſt eine weſentliche Eigenſchaft zum
en; ſein Mangel iſt auffallend in Baco's philoſophi-
aq ." *) Seine praktiſchen Schriften ſind beſonders
ant; große Blicke findet man aber nicht, wie man erwartet.
bedarf für eine Manier eines Namens, — eines Man-
der als Führer, Autorität und Urheber genannt werde: ſo
co's für das experimentirende Philoſophiren, — eine allge-
meine Richtung der Zeit. **)

Dieß iſt, was von Baco anzuführen war. — Bei Locke ſoll noch mehr von dieſem empiriſchen Verfahren der Engländer die Rede ſeyn.

B. Jakob Böhme.

Das andere Extrem iſt der theosophus teutonicus ***) Böhm, er ſteht gerade im Entgegengeſetzten; philosophia teu-

*) The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 53.

**) De augmentis scientiarum V, c. 4, p. 358 (p. 137): Uno eodemque mentis opere illud, quod quaeritur, et invenitur et judicatur. Neque enim per medium aliquod res transigitur, sed immediate eodem fere modo quo fit in sensu. Quippe sensus in objectis suis primariis simul et objecti speciem arripit et ejus veritati consentit. (Rixner: Handbuch d. Geſch. d. Phil. Bd. III, S. 10.)

***) *Jakob Böhmens Leben und Schriften (nach seinen Werken, Hamburg, 1715. 4.), No. V, §. 2, S. 54; und das Titelblatt.*

tonica, — so hieß schon früher Mysticismus. *) Von diesem englischen Lordstaatskanzler, dem Heerführer des äußerlichen, sinnlichen Philosophirens, wollen wir zum philosopho teutonico, wie er genannt wurde, **) zum deutschen Schuster aus der Lausitz gehen; wir haben uns seiner nicht zu schämen. Dieser Jakob Böhme, lange vergessen und als ein pietistischer Schwärmer verschrien, ist erst in neueren Zeiten wieder zu Ehren gekommen; Leibnitz ehrte ihn. Durch die Aufklärung ist sein Publikum sehr beschränkt worden; in neueren Zeiten ist seine Tiefe wieder anerkannt worden. Es ist gewiß, daß er jene Verachtung nicht verdient, aber auch anderer Seits nicht die hohen Ehren, in die er hat erhoben werden sollen. Ihn als Schwärmer zu qualificiren, heißt weiter nichts. Denn wenn man will, kann man jeden Philosophen so qualificiren, selbst den Epikur und Baco; denn sie selbst haben dafür gehalten, daß der Mensch noch in etwas Anderem seine Wahrheit habe, als im Essen und Trinken, und in dem verständigen täglichen Leben des Holzhackens, Schneiderns, Handelns, oder sonstiger Stands- und Amtsgeschäfte. — Was aber die hohen Ehren betrifft, zu denen er erhoben worden, so dankt er diese besonders seiner Form der Anschauung und des Gefühls; denn Anschauung und inneres Fühlen, Beten und Sehnen, und die Bildlichkeit der Gedanken, die Allegorien und dergleichen sind zum Theil für die wesentliche Form der Philosophie gehalten. Aber es ist nur der Begriff, das Denken, worin die Philosophie ihre Wahrheit haben, worin das Absolute ausgesprochen werden kann, und auch ist, wie es an sich ist. Von dieser Seite aber ist er vollkommen Barbar; — ein Mann, der bei seiner rohen Darstellung ein konkretes, tiefes Herz besitzt. Weil er keine Methode und Ordnung besitzt, so ist es schwer, eine Vorstellung von seiner Philosophie zu geben.

*) *Jakob Böhmens Leben und Schriften, No. I, §. 57, S. 27—28.*
**) *Ebendaselbst, §. 18, S. 11—12.*

Jakob Böhme in Alt-Seidenberg bei Görlitz in der Oberlausitz 1575 von armen Eltern geboren, war in seiner Jugend eben Bauernjunge, der das Vieh hütete.*) Vor seinen Werken (in Amsterdam und Hamburg) ist Lebensbeschreibung enthalten, nach seiner Erzählung von einem Geistlichen verfaßt, der ihn persönlich kannte. — Seine Werke sind besonders von Holländern aufgesucht, und daher die meisten Ausgaben in Holland gemacht, in Hamburg aber nachgedruckt.**) — Man findet darin viel erzählt, wie er zu einer tieferen Erkenntniß gelangt

Lutherthum ist er erzogen, und darin stets geblieben.

seinem Leben kommen mehrere Regungen vor, die er gehabt

Er erzählt von sich, daß er als Hirt schon wunderbare

ungen hatte. Die erste wunderbare Erweckung hatte er

Viehhütten; hier schon hatte er in einem Gesträuch eine

und Bitte Gottes gesehen. Durch diesen Glanz erschrocken,

innerlich geweckt worden aus trüber Dumpfheit; er hat

sie hernach nicht mehr gefunden.***) In der Folge wurde er

dann zu einem Schuster in die Lehre gegeben. Vorzüglich auf

der Wanderschaft „ist er durch den Spruch (Lucä XI, 13):"

„„Der Vater im Himmel will den heiligen Geist geben denen, die ihn darum bitten,"" „in sich selber erwecket, daß er um die Wahrheit zu erkennen, jedoch in Einfalt seines Geistes inbrünstig und unaufhörlich gebetet, gesuchet und angeklopfet, bis er, damals bei seinem Meister auf der Wanderschaft, durch den Zug des Vaters in dem Sohne, dem Geiste nach, in den heiligen Sabbat und herrlichen Ruhetag der Seelen versetzet und also seiner Bitte gewähret worden; alwo er (seiner eigen Bekäntniß nach) mit göttlichem Lichte umfangen, und sieben Tage lang in höchster göttlicher Beschaulichkeit und Freudenreich gestanden." Sein Meister hat ihn fortgeschickt: er könne „solchen

*) *Jakob Böhmens Leben und Schriften, No. I, §. 2—3, S. 3.*
**) *Ebendaselbst, No. VI, §. 3—6, S. 81—85.*
***) *Ebendaselbst, No. I, §. 4, S. 3—4.*

Haus-Propheten nicht" bei sich haben. In der Folge hat er in Görlitz gelebt; 1594 war er Meister und verheirathet. — Später, „Anno 1600, im 25. Jahre seines Alters," ging ihm „zum andernmal" das Licht auf, in einem zweiten Gesicht der Art. Er erzählt nämlich: Er sah ein blankgescheuertes zinnernes Geräthe im Zimmer; und „durch den gählichen Anblick des lieblichen jovialen Scheins" dieses Metalls ward er (zu einer Beschauung, und Entrückung seines astralischen Geistes) „in den Mittelpunkt der geheimen Natur" und in das Licht des göttlichen Wesens „eingeführt. Er ging vor das Thor, um sich diese Phantasie aus dem Hirne zu schlagen, in's Grüne: und" hat „doch nichts desto weniger solchen empfangenen Blick" in sich „je länger je mehr und klärer empfunden; also daß er, vermittelst der angebildeten Signaturen oder Figuren, Lineamenten und Farben, allen Geschöpfen gleichsam in das Herz und in die innerste Natur hineinsehen können (wie auch in seinem Buch De signatura rerum dieser ihm eingedrückte Grund genugsam verkläret und enthalten), wodurch er mit großer Freudigkeit überschüttet, Gott gedanket, und ruhig an sein Hauswesen gegangen." *) Er schrieb dann später mehrere Schriften. In Görlitz hat er sein Handwerk getrieben, und ist Schuhmacher geblieben: und ist daselbst 1624 als Schuhmachermeister gestorben. **)

Seine erste Schrift ist die „Aurora" oder „Morgenröthe im Aufgange," der dann viele folgten; „Von den drei Principien," und eine andere „Vom dreifachen Leben des Menschen" sind von seinen merkwürdigsten, — außer diesen noch mehrere andere. Welche Schriften er sonst gelesen hat, ist nicht bekannt. Aber eine Menge Stellen in seinen Schriften beweisen, daß er viel gelesen hat, offenbar besonders mystische, theosophische und alchymistische Schriften, zum Theil wohl des Theophrastus Pa-

*) Jakob Böhmens Leben und Schriften, No. I, §. 6—7, S. 5; §. 10—11, S. 7—8.

**) *Ebendaselbst*, §. 28—29, *S.* 17—18.

nbaſius von Hohenheim; — eines Philoſophen
ers, aber eigentlich verworrener und ohne die
es Gen üths des Böhme. Die Ausdrücke in ſeinen Wer-
; der göttliche Salitter, Markurius u. ſ. f. ſagt
che Weiſe. Die Bibel hat er immer geleſen. Er
Geiſtlichen vielfältig verfolgt, *) hat jedoch in Deutſch-
weniger Aufſehen erregt als in Holland und in England,
Schriften vielfach aufgelegt worden ſind. **) Er iſt
t worden der philosophus teutonicus; ***) und in der
iſt durch ihn erſt in Deutſchland Philoſophie mit einem
ml Charakter hervorgetreten. Es iſt uns wunder-
uthe bei'm Leſen ſeiner Werke; und man muß mit
vertraut ſeyn, um in dieſer höchſt verworrenen
Fahrhafte zu finden.

ob [illegible] iſt der erſte deutſche Philoſoph; der Inhalt ſ Philoſophirens iſt ächt deutſch. Was Böhme aus- und merkwürdig macht, iſt das ſchon erwähnte proteſtan- ncip, die Intellektual-Welt in das eigene Gemüth hereinzulegen, und in ſeinem Selbſtbewußtſeyn Alles anzuſchauen und zu wiſſen und zu fühlen, was ſonſt jenſeits war. Die allgemeine Idee Böhmens zeigt ſich einer Seits tief und gründlich; er kommt anderer Seits aber, bei allem Bedürfniß und Ringen nach Beſtimmung und Unterſcheidung in der Entwickelung ſeiner göttlichen Anſchauungen des Univerſum's, nicht zur Klarheit und Ordnung. Es iſt kein ſyſtematiſcher Zuſammenhang, die größte Verworrenheit in der Abſcheidung, — ſelbſt in ſeiner Tabelle, †) wo I. II. III. genommen:

---

*) *Jakob Böhmens Leben und Schriften*, *No. I*, §. 12 — 17, *S.* 8 — 11.

**) *Ebendaselbst*, *No. VI*, §. 7 — 8, *S.* 85 — 87.

***) *Ebendaselbst*, *No. I*, §. 18, *S.* 11 — 12.

†) *Theosophische Sendbriefe*, 47. *Brief* (*Werke*, *Hamburg* 1715. 4.), *S.* 3879.

I.

Was Gott außer Natur und Kreatur ſey.

II.

Schiedlichkeit:	Mysterium	Das I. Principium.
Gott in Liebe.	magnum.	Gott in Zorn.

III.

Gott in Zorn und Liebe.

Es iſt kein beſtimmtes Auseinanderhalten, — nur ein Ringen; bald ſind dieſe, bald jene Unterſchiede geſetzt: ſie laufen wieder durcheinander, — ſo auch abgeriſſen.

Die Art und Weiſe ſeiner Darſtellung muß barbariſch genannt werden. Wie Böhme das Leben, die Bewegung des abſoluten Weſens in's Gemüth legt, ebenſo alle Begriffe ſchaute er in einer Wirklichkeit an; oder er gebraucht die Wirklichkeit als Begriff, — ſtatt Begriffsbeſtimmungen gewaltſam natürliche Dinge und ſinnliche Eigenſchaften, um ſeine Ideen darzuſtellen. Z. B. Schwefel, Markurius und dergleichen iſt bei ihm nicht das Ding, das wir ſo heißen, ſondern ſein Weſen; oder der Begriff hat dieſe Form der Wirklichkeit. Er ſteht im tiefſten Intereſſe der Idee, kämpft ſich damit herum. Die ſpekulative Wahrheit, die er vortragen will, bedarf, um ſich ſelbſt zu faſſen, weſentlich des Gedankens und der Form des Gedankens. Nur im Gedanken kann dieſe Einheit, in deren Mittelpunkt ſein Geiſt ſteht, gefaßt werden; und gerade die Form des Gedankens iſt es, die ihm fehlt. Die Formen, die er gebraucht, ſind keine Gedankenbeſtimmungen. Es ſind ſinnliche Beſtimmungen einer Seits: ſo Qualitäten, Herbe, Süß, Bitter, Grimmig; Empfindungen, Zorn, Liebe; Tinktur, Blitz, Eſſenz, Salitter, Markurius. Dieſe ſinnlichen Formen behalten bei ihm nicht eigenthümliche ſinnliche Bedeutung; er gebraucht ſie zu Gedankenbeſtimmungen. Es erhellt dann ſogleich, wie die Darſtellung gewaltſam erſcheinen muß, indem nur der Gedanke der Einheit fähig iſt. Es ſieht alſo kraus aus, wenn man von Bitterkeit

ick, Blitz lieſt; man muß die Idee vorher haben, ſie freil ch.

Das Andere iſt dann, daß er als Form der Idee die chriſt- Form gebraucht; die ſinnliche Weiſe und die Weiſe der nden Religion, ſinnliche Bilder und Vorſtellungen, bringt einander. Es iſt barbariſch einer Seits, anderer Seits o dieſe Gegenwärtigkeit, in Allem aus ſeiner Wirklichkeit, n Gemüthe zu ſprechen: was im Himmel vorgeht, bei herum in ſich zu haben. Wie Hans Sachs in ſeiner den Herrgott, Chriſtus und den heiligen Geiſt nicht zu Spießbürgern ſeines Gleichen vorgeſtellt hat, als die und die Erzväter, nicht als vergangene, hiſtoriſche genom- me.

hat der Geiſt Wahrheit, aber in ſeiner fehlt das Moment der Gewißheit ſeiner ſelbſt. Daß ſtand des Chriſtenthums die Wahrheit, der Geiſt iſt, wir geſehen; ſie iſt dem Glauben als unmittelbare Wahr- hat ſie, aber bewußtlos, ohne Wiſſen, ohne ſie als Selbſtbewußtſeyn zu wiſſen: und weil im Selbſtbewußtſeyn das Denken, der Begriff weſentlich iſt, — die Einheit der Ent- gegengeſetzten bei Bruno, — ſo fehlt dem Glauben vorzüglich dieſe Einheit. Seine Momente fallen als beſondere Geſtalten auseinander, beſonders die höchſten Momente: das Gute und das Böſe, oder Gott und der Teufel. Gott iſt, und auch der Teufel, Beide für ſich. Gott iſt das abſolute Weſen. Aber welches abſolute Weſen iſt dieß, das alle Wirklichkeit und be- ſonders das Böſe nicht an ihm hat? Böhme iſt eines Theils darauf gerichtet, die Seele des Menſchen zum Leben zu führen, in ihr ſelbſt das göttliche Leben hervorzubringen, den Streit und Kampf in ihr ſelbſt anzuſchauen, und zu ihrer Arbeit und Be- mühen zu machen: und dann eben in Anſehung dieſes Inhalts es herauszukriegen, wie das Böſe im Guten, oder den Teufel aus Gott zu begreifen, — eine Frage der jetzigen Zeit. Weil

er aber den Begriff nicht hat, so stellt sich dieß als fürchterlicher, schmerzhafter Kampf vor; man hat das Gefühl des Ringens. Es ist eine barbarische Form der Darstellung und des Ausdrucks, — ein Kampf seines Gemüths, Bewußtseyns mit der Sprache; und der Inhalt des Kampfes ist die tiefste Idee, die die absolutesten Gegensätze zu vereinigen aufzeigt. (Die Gestalt, die ihm zunächst liegt, ist Christus und die Dreieinigkeit: und dann die chemischen Formen von Merkur, Salitter, Schwefel, Herbes, Saures u. s. f.) Wir sehen in ihm das Ringen, diese Entgegengesetzten in Eins zu bringen und sie zu binden, — nicht für die denkende Vernunft; es ist eine ungeheure wilde und rohe Anstrengung des Inneren, das zusammenzupacken, was durch seine Gestalt und Form so weit auseinander liegt. In seinem starken Geiste bringt er Beides zusammen, und zerbricht darin alle diese Bedeutung, — die Gestalt der Wirklichkeit, die Bedeutung hat. Zugleich aber, weil er diese Bewegung, dieß Wesen des Geistes in ihm selbst, so im Inneren auffaßt: so nähert sich die Bestimmung der Momente mehr der Form des Selbstbewußtseyns, dem Gestaltlosen, dem Begriffe. Wenn man es zusammenfassen will, so hat er gerungen, das Negative, das Böse, den Teufel in Gott zu begreifen, zu fassen.

So roh und barbarisch es einer Seits ist, und so sehr man es nicht aushalten kann, anhaltend ihn zu lesen und die Gedanken festzuhalten, (es geht immer der Kopf herum von Qualitäten, Geistern, Engeln): so hat dieß derbe Gemüth doch eigentlich in der That eine ungeheure barbarische Kraft, die Wirklichkeit als Begriff zu gebrauchen. Im Hintergrunde ist der spekulativste Gedanke, der aber nicht zu seiner ihm angemessenen Darstellung kommt. Man muß systematische Darstellung bei ihm nicht erwarten, noch wahrhafte Herüberführung in's Einzelne. Er bleibt auch nicht bei Einer Form, sondern wirft sich in mehrere Formen herum, weil weder die sinnliche noch die religiöse genügen kann. Populare, derbe Weise der Vorstellung,

vollkommene Parrhesie kommt vor, die uns gemein erscheint. Mit dem Teufel hat er viel zu thun; er redet ihn oft an. „Komm her," sagt er, „Du Schwarzhans. Was willtu? Ich will Dir ein Recept verschreiben." *) Wie Prospero bei Shakspeare — im Sturm **) — Ariel droht, eine wurzelknorrige Eiche zu spalten und ihn 1000 Jahre darin einzuklemmen: so ist Böhme's großer Geist in harte knorrige Eiche des Sinnlichen, — in knorrige, harte Verwachsung der Vorstellung eingesperrt. Er kann nicht zur freien Darstellung der Idee kommen. In der Idee Gottes auch das Negative zu fassen, ihn als absolut zu begreifen, — dieß ist der Kampf, der so fürchterlich aussieht, weil er in der Gedankenbildung noch so weit zurück ist. Die eine Seite ist die ganz rohe und barbarische Darstellung, anderer Seits erkennt man das deutsche, tiefe Gemüth, das mit dem Innersten verkehrt, und darin seine Macht, seine Kraft exercirt.

Ich will die Haupt-Ideen Böhme's kurz angeben: dann einzelne Stellen und Formen, in die er sich herumwirft; er wiederholt sich daher so häufig. Die Formen der Hauptvorstellungen sind indessen wieder sehr verschieden allenthalben; und man würde sich täuschen in seiner Arbeit, wenn man es unternehmen wollte, eine konsequente Darstellung und Entwickelung seiner Vorstellungen zu geben, besonders insofern sie weiter hinausgehen. Von den Gedanken Jakob Böhm's läßt sich meist nicht viel sprechen, ohne die Weise seines Ausdrucks, die Form desselben anzunehmen; denn anders läßt sich's nicht ausdrücken, — die Form ist wesentlich nicht Begriff mehr.

Die Grund-Idee bei ihm ist das Streben, Alles in einer absoluten Einheit zu erhalten, — die absolute göttliche Einheit, und die Vereinigung aller Gegensätze in Gott. Sein Haupt-,

*) *Trostschrift von vier Complexionen*, §. 43—63, *S.* 1602—1607.

**) *Akt I, Scene 2, S.* 27—28 (*übersetzt von Schlegel, Berlin* 1818).

ja man kann sagen, sein einziger Gedanke, der durch Alles hindurchgeht, ist im Allgemeinen, die heilige Dreifaltigkeit, — in Allem die göttliche Dreieinigkeit aufzufassen, alle Dinge als ihre Enthüllung und Darstellung; so daß sie das allgemeine Princip ist, in welchem und durch welches Alles ist: und zwar so, daß alle Dinge nur diese Dreieinigkeit in sich haben, nicht als eine Dreieinigkeit der Vorstellung, sondern als reale, — die absolute Idee. Alles wird als diese Trinität erkannt. Alles, was ist, ist nur diese Dreiheit; diese Dreiheit ist Alles. *) Die Darstellung ist bald trüber, bald lichter. Das Weitere ist dann die Explikation der Dreieinigkeit; und die Formen, die er gebraucht, den Unterschied, der in ihr vorkommt, zu bezeichnen, sind verschieden.

In der Aurora, der „Wurzel oder Mutter der Philosophie, Astrologie und Theologie," giebt er Eintheilung, stellt diese Wissenschaften neben einander. „1) Durch die Philosophie wird gehandelt von der göttlichen Kraft, was Gott sey, und wie im Wesen Gottes die Natur, Sternen und Elementa beschaffen sind, und woher alle Ding seinen Ursprung hat, wie Himmel und Erde beschaffen sind, auch Engel, Menschen und Teufel, darzu Himmel und Hölle, und Alles, was kreatürlich ist, auch was die beiden Qualitäten in der Natur, aus rechtem Grunde in Erkenntniß des Geistes, im Trieb und Wallen Gottes." **)

„2) Durch die Astrologie wird gehandelt von den Kräften der Natur, der Sternen und Elementen, wie daraus alle Kreaturen sind herkommen, wie Böses und Gutes durch sie gewirket wird in Menschen und" in „Thieren;" ***) — keine klare Bestimmung, sondern mehr ein Uebergang.

„3) Durch die Theologie wird gehandelt von dem Reiche

*) *Von Christi Testament der heiligen Taufe, Buch II, Kap.* 1, §. 4—5, *S.* 2653—2654.

**) Morgenröthe im Aufgang, Vorrede §. 84, S. 18.

***) Ebendaselbst, §. 85.

Chriſti, wie daſſelbe ſey beſchaffen, wie es der Höllen Reich ſey entgegengeſetzt, auch wie es in der Natur mit der Höllen Reich kämpfet." *)

Ein Hauptgedanke Böhme's iſt, daß das Univerſum Ein göttliches Leben und Offenbaren Gottes in allen Dingen iſt; — näher, daß aus dem Einen Weſen Gottes, dem Inbegriff aller Kräfte und Qualitäten, der Sohn ewig geboren wird, der in jenen Kräften leuchtet: die innere Einheit dieſes Lichts mit der Subſtanz der Kräfte iſt der Geiſt.

1. Das Erſte iſt Gott der Vater; dieß Erſte iſt zugleich unterſchieden in ſich, und iſt die Einheit dieſer Beiden. „Gott iſt Alles," ſagt er, „er iſt Finſterniß und Licht, Liebe und Zorn, Feuer und Licht; aber er nennet ſich alleine einen Gott nach dem Lichte ſeiner Liebe. — Es iſt ein ewiges Contrarium zwiſchen Finſterniß und Licht: Keines ergreifet das Ander, und iſt Keines das Ander, und iſt doch nur ein einiges Weſen, aber mit der Qual unterſchieden" (Qual iſt Quelle, Qualität; mit der Qual iſt das ausgedrückt, was abſolute Negativität heißt, das ſich auf ſich beziehende Negative, die abſolute Affirmation darum), „auch mit dem Willen, und iſt doch kein abtrennlich Weſen. Nur Ein Principium ſcheidet das, daß Eines im Andern als ein Nichts iſt, und iſt doch: aber nach deſſen Eigenſchaft, darinnen es iſt, nicht offenbar." **) Um dieſen Punkt dreht ſich nun das ganze Bemühen Böhme's und die Einheit der abſolut Verſchiedenen. Das Princip des Begriffs iſt in Böhm durchaus lebendig, nur kann er es nicht in der Form des Gedankens ausſprechen. Jenes Einige, ſagt er, iſt aber unterſchieden durch die Qual; d. h. Qual iſt eben die ſelbſtbewußte, gefühlte Negativität. Es kommt Alles darauf an, das Negative als einfach zu denken, da es zugleich ein Entgegenge-

*) Morgenröthe im Aufgang, Vorrede §. 88, S. 18.
**) Von wahrer Gelaſſenheit, Kap. 2, §. 9—10, S. 1673.

setztes ist. So die Qual ist diese innere Zerrissenheit; aber sie ist das Einfache. Davon leitet er ab Quellen, — ein gutes Wortspiel; die Qual, diese Negativität geht fort in Lebendigkeit, Thätigkeit: und so setzt er es auch mit Qualität, woraus er Quallität macht, zusammen. *) Die absolute Identität der Unterschiede ist durchaus bei ihm vorhanden.

a. So stellt nun Böhme Gott nicht als die leere Einheit vor, sondern als diese sich selbst theilende Einheit des Entgegengesetzten. Gott der Vater ist also das Erste. Aber eine ganz bestimmte Unterscheidung muß man da nicht erwarten. Das Erste, Eine hat zugleich eine sehr natürliche Weise, die Weise des natürlichen Seyns. So spricht er von der einfachen Essenz; Gott ist einfache Essenz, wie bei Proklus. Diese einfache Essenz nennt er das Verborgene: bestimmt es darum auch als das Temperamentum, dieselbe Einheit Verschiedener, — Alles ist darin temperirt. **) Wir sehen es ihn auch den großen Salitter — bald den göttlichen, bald den Salitter der Natur —, auch Salniter nennen. ***) Wenn er, als von etwas Bekanntem, von diesem großen Salitter schwatzt, so weiß man nicht sogleich, was dieß seyn soll. Aber es ist eine schustermäßige Radebrechung des Worts sal nitri, Salpeter — Salniter noch im Oestreichischen —, d. h. also eben noch das neutrale und in Wahrheit allgemeine Wesen. Das ist der göttliche Pomp: In Gott ist eine herrlichere Natur, Bäume, Gewächse u. s. f. „In der göttlichen Pomp sind fürnemlich zwei Dinge zu betrachten: Der Salitter, oder die göttlichen Kräfte, er gebäret sich alle

*) *Von den drei Principien göttlichen Wesens*, *Kap.* 10, §. 42, *S.* 470.

**) *Von der Gnadenwahl*, *Kap.* 1, §. 3—10, *S.* 2408—2410; *Kap.* 2, §. 9, *S.* 2418; §. 19—20, *S.* 2420; *Schlüssel der vornehmsten Puncten und Wörter*, §. 2, *S.* 3668; §. 145—146, *S.* 3696—3697.

***) *Morgenröthe*, *Kap.* 4, §. 9—11, *S.* 49—50; *Kap.* 11, §. 47, *S.* 126—127, *u. s. f.*

Frucht; und der Markurius oder Schall," *) — die Qualität, Hitze, Ton. Dieſer große Salitter iſt nun das verborgene, nicht geoffenbarte Weſen, wie die neuplatoniſche Einheit ohne Wiſſen von ihr ſelbſt, — ebenſo verborgen, unerkannt.

b. Dieſe Subſtanz iſt nun Gott der Vater, — dieſe erſte Einheit; ſie enthält alle Kräfte, Qualitäten als noch nicht geſchieden. Dieſer Salitter erſcheint dann auch als der Leib Gottes, der alle Qualitäten, Kräfte in ſich faßt. „So man das ganze Curriculum oder den ganzen Umcirk der Sternen betrachtet, ſo findet ſich's bald, daß daſſelbe ſey die Mutter aller Dinge oder die Natur, daraus alle Dinge worden ſind, und darinnen alle Dinge ſtehen und leben, und dadurch ſich Alles beweget; und alle Dinge ſind aus denſelben Kräften gemacht und bleiben darinne ewiglich." **) So ſagt man, Gott iſt die Realität aller Realitäten. Er ſagt: „Du mußt aber Deinen Sinn allhie im Geiſt erheben und betrachten, wie die ganze Natur mit allen Kräften, die in der Natur ſind, darzu die Weite, Tiefe, Höhe, Himmel, Erde und Alles, was darinnen iſt, und über dem Himmel, ſey der Leib Gottes; und die Kräfte der Sternen ſind die Quelladern in dem natürlichen Leibe Gottes in dieſer Welt." ***)

„Nicht mußt Du denken, daß in dem Corpus der Sternen ſey die ganze triumphirende heilige Dreifaltigkeit, Gott Vater, Sohn und heiliger Geiſt. — Aber dieß iſt nicht alſo zu verſtehen, daß Er gar nicht ſey in dem Corpus der Sternen und in dieſer Welt." †) Dieſes Ganze iſt die allgemeine Kraft überhaupt; ſie exiſtirt als Eine Einheit als Gott Vater, kreatürlich exiſtirt ſie als Totalität der Sterne. Es iſt der ganze Gott, der ſich in ſo viel Weſen kreatürlich gemacht hat; im

*) *Morgenröthe, Kap.* 4, §. 12—21, *S.* 50—51.
**) Ebendaſelbſt, Kap. 2, §. 15, S. 30.
***) Ebendaſelbſt, §. 16, S. 30—31.
†) Ebendaſelbſt, §. 17—18, S. 31.

Vater, als dem Reſervoir, ſind die Kräfte in Einem. „Allhier iſt nun die Frage, woher denn der Himmel ſolche Kraft hat oder nimmt, daß er ſolche Beweglichkeit in der Natur machet? Hie mußtu nun ſehen über und außer die Natur in die Licht-heilige, triumphirende, göttliche Kraft, in die unveränderliche, heilige Dreifaltigkeit, die iſt ein triumphirend, quallend, beweglich Weſen; und ſind alle Kräfte darinnen, wie in der Natur, — davon Himmel, Erden, Sternen, Elementa, Teufel, Engel, Menſchen, Thier und Alles worden iſt, und darinnen Alles ſtehet. — So man nennet Himmel und Erden, Sternen und Elemente, und Alles, was darinnen iſt, und Alles, was über allen Himmeln iſt: ſo nennet man hiemit den ganzen Gott, der ſich in dieſen oberzehlten," unzählbaren „Weſen in ſeiner Kraft, die von ihm ausgehet, alſo kreatürlich gemacht hat." *)

„Die bittere Qualität iſt auch in Gott, aber nicht auf Art und Weiſe, wie im Menſchen die Galle, ſondern iſt eine ewigwährende Kraft, ein erheblicher, triumphirender Freuden-Quäll." **)

„Von Gott, dem Vater. — Wenn man nun betrachtet die ganze Natur und ihre Eigenſchaft, ſo ſihet man den Vater; wenn man anſchauet den Himmel und die Sternen, ſo ſihet man ſeine ewige Kraft und Weisheit. Alſo viel Sternen unter dem Himmel ſtehen — unzählich —: alſo viel- und mancherlei iſt Gottes des Vaters Kraft und Weisheit. Es hat jeder Stern ſeine eigene Qualität. — Nicht muſtu denken, daß jede Kraft, die im Vater iſt, an einem beſondern Theil und Ort in dem Vater ſtehe, wie die Sternen am Himmel. Nein! Sondern der Geiſt zeigt, daß alle Kräfte in dem Vater in einander ſind, wie Eine Kraft." — Er ſagt: „Nicht muſtu" aber „denken, daß Gott im Himmel und über dem Himmel etwan

*) Morgenröthe, Kap. 2, §. 31 — 33, S. 33 — 34.
**) Ebendaſelbſt, §. 38 — 40, S. 34 — 35.

ſtehe und walle, wie eine Kraft und Qualität, welche keine Vernunft und Wiſſenſchaft in ſich habe, wie" z. B. „die Sonne, die in ihrem Cirkel herumläuft und ſchüttet von ſich die Wärme und das Licht, es bringe gleich der Erde oder den Kreaturen Schaden oder Frommen. Nein! So iſt" Gott, „der Vater nicht; ſondern" er „iſt ein allmächtiger, allweiſer, allwiſſender, allſehender, allhörender, allriechender, allſchmeckender Gott, der da iſt in ſich ſänftig, freundlich, lieblich, barmherzig und freudenreich, ja die Freude ſelbſt." *) — Es iſt alſo Trennung in verſchiedene Qualitäten. Dieſe Qualitäten will er nun beſtimmen; das iſt trübe Darſtellung.

c. Ein Hauptbegriff iſt die Qualität. Böhme fängt in der Aurora, „Morgenröthe im Aufgang," von den Qualitäten an. Die erſte Beſtimmung Böhme's, die der Qualität, iſt Inqualiren, Qual, Quelle. In der Aurora ſagt er: „Qualität iſt die Beweglichkeit, Quallen" (Quellen) „oder Treiben eines Dinges" — was er nachher auch mit der Qual zuſammenbringt **) —; „als da iſt die Hitze, die brennet, verzehret und treibet Alles, das in ſie kommt, das nicht ihrer Eigenſchaft iſt. Hinwiederum erleuchtet und wärmet ſie Alles, was da iſt kalt, naß und finſter, und machet das Weiche hart. Sie hat aber noch zwei Species in ſich: als nemlich das Licht und die Grimmigkeit. Das Licht, das Herze der Hitze, iſt ein lieblich, freudenreicher Anblick, eine Kraft des Lebens, — ein Stück oder Quell der himmliſchen Freudenreich; denn es machet in dieſer Welt Alles lebendig und beweglich: alles Fleiſch, ſowohl Bäume, Laub und Gras wächſet in dieſer Welt in Kraft des Lichts, und hat ſein Leben darinnen, als in dem Guten. Hinwiederum hat ſie die Grimmigkeit" (Negativität), „daß ſie brennet, verzehret und verderbet; dieſelbe Grimmigkeit quellet, trei-

*) Morgenröthe, Kap. 3, §. 2, 8 — 11, S. 36 — 38. (*Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Phil. B. II, Anhang, S.* 106, §. 6.)

**) *S. Oben, S.* 306 — 307.

bet und erhebet ſich in dem Lichte und machet das Licht beweglich: ringet und kämpfet miteinander in ſeinem zweifachen Quell. Das Licht beſtehet in Gott ohne Hitze, aber in der Natur beſtehet es nicht; denn in der Natur ſind alle Qualitäten in einander, nach Art und Weiſe, wie Gott Alles iſt. Gott" (der Vater) „iſt das Herz" — das andere Mal iſt der Sohn das Herz Gottes; *) auch wieder der Geiſt heißt das Herz **) — „oder Quellbrunn der Natur; aus ihm rühret her Alles. Nun herrſchet die Hitze in allen Kräften der Natur, und erwärmet Alles, und iſt ein Quell in Allen. Das Licht aber in der Hitze giebt allen Qualitäten die Kraft, daß Alles lieblich und wonnereich iſt." ***)

Der Qualitäten zählt er eine Reihe auf: die kalte, hitzige, bittere, ſüße, grimmige, herbe, harte, derbe, weiche Qualität, Schall u. ſ. w. †) „Aus dieſen Qualitäten ſind alle Kreaturen gemacht und kommen daher, und leben darinnen als in ihrer Mutter." ††) „Die Kräfte der Sternen ſind die Natur. — Alles rührt in dieſer Welt von den Sternen her. Das will ich Dir beweiſen, ſo Du aber nicht ein Klotz biſt, und ein wenig Vernunft haſt." †††)

Er nennt den Vater auch alle Kräfte — alle Kräfte ſind in ihm „in einander, wie Eine Kraft" —: [1]) und unterſcheidet dieſe wieder als die ſieben erſten Quellgeiſter. [2]) Aber es iſt da Verwirrung, kein beſtimmter Unterſchied, weshalb es gerade ſieben ſind, keine Gedankenbeſtimmung; dergleichen Feſtes findet man nicht bei ihm. Dieſe ſieben Qualitäten ſind auch

*) *Vom dreifachen Leben des Menschen, Kap.* 4, §. 68, *S.* 881.
**) Morgenröthe, Kap. 2, §. 13, S. 29.
***) Ebendaſelbſt, Kap. 1, §. 3 — 7, 9, S. 23 — 24.
†) *Ebendaselbst* §. 10 — 24, *S.* 24 — 27.
††) Ebendaſelbſt, Kap. 2, §. 1, S. 28.
†††) Ebendaſelbſt, §. 14, S. 30; §. 8, S. 29.
[1]) *Ebendaselbst, Kap.* 4, §. 5 — 6, *S.* 48.
[2]) *Ebendaselbst, Kap.* 8, §. 15, *S.* 78 — *Kap.* 11, §. 46, *S.* 126.

die ſieben Planeten, die im großen Salitter Gottes arbeiten; „die ſieben Planeten bedeuten die ſieben Geiſter Gottes oder die Fürſten der Engel.“ *) Aber ſie ſind Eine Einheit; und dieſe Einheit iſt ein Quellen und Gähren in ſich. „In Gott triumphiren alle Geiſter, wie Ein Geiſt, und ein Geiſt ſänftiget und liebet immer den anderen; und iſt nichts, denn eitel Freude und Wonne.“ **) In Gott ſind die Unterſchiede vereint. „Es ſteht nicht Ein Geiſt neben dem anderen, wie Sterne am Himmel; ſondern alle ſieben ſind ineinander, wie Ein Geiſt.“ ***) „Jeder Geiſt in den ſieben Geiſtern Gottes iſt aller ſieben Geiſter Gottes ſchwanger; alle ſind ineinander, wie Ein Geiſt,“ — jeder iſt ſo in Gott ſelbſt Totalität. „Einer gebäret den anderen in und durch ſich ſelber;“ †) dieſes iſt das Aufblitzen des Lebens aller Qualitäten. ††) — Er ſuchte nun, da Gott Alles iſt, das Böſe im Guten, den Teufel in Gott zu faſſen; und dieſer Kampf iſt der ganze Charakter ſeiner Schriften, und die Qual ſeines Geiſtes.

2. Wie das Erſte das Quellen und Keimen aller Kräfte und Qualitäten war, ſo iſt das Aufgehen das Zweite. Ein Hauptbegriff, welcher bei ihm unter ſehr vielen Geſtaltungen und Formen erſcheint, iſt das zweite Princip, das Wort, der Separator, die Qual, die Offenbarung, überhaupt die Ichheit, der Quell aller Scheidung, des Willens und Inſichſeyns, das in den Kräften der natürlichen Dinge iſt, und indem das Licht darin aufgeht, zur Ruhe zurückgeführt wird.

a. Gott als das einfache abſolute Weſen iſt nicht Gott abſolut; in ihm iſt nichts zu erkennen. Was wir erkennen, iſt etwas Anderes; — eben dieß Andere iſt in Gott ſelbſt enthal-

---

*) *Morgenröthe, Kap.* 3, §. 18, *S.* 40.
**) Ebendaſelbſt, *Kap.* 10, §. 54, S. 115.
***) *Ebendaselbst*, §. 40, *S.* 112.
†) *Ebendaselbst*, §. 39.
††) *Ebendaselbst, Kap.* 11, §. 7 — 12, *S.* 119 — 120.

ten, als Gottes Anſchauen und Erkennen. Von dem Zweiten ſagt er, eine Separation habe geſchehen müſſen in dieſem Temperament. Böhme ſagt eben ſo: Denn „kein Ding kann ohne Widerwärtigkeit ihme offenbar werden; denn ſo es nichts hat, das ihme widerſtehet, ſo gehet's immerdar für ſich aus, und gehet nicht wieder in ſich ein. So es aber nicht wieder in ſich eingehet, als in das, daraus es iſt urſprünglich gegangen, ſo weiß es nichts von ſeinem Urſtand.“ Urſtand gebraucht er für Subſtanz; und es iſt Schade, daß wir dieſen und ſo manchen anderen treffenden Ausdruck nicht gebrauchen dürfen. „Ohne die Widerwärtigkeit hätte das Leben keine Empfindlichkeit, noch Wollen, Wirken, weder Verſtand noch Wiſſenſchaft. — Hätte der verborgene Gott, welcher ein Einig Weſen und Wille iſt, nicht mit ſeinem Willen aus ſich, aus der ewigen Wiſſenſchaft im Temperamento ſich in Schiedlichkeit des Willens ausgeführet, und dieſelbe Schiedlichkeit in eine Infaßlichkeit“ (Identität) „zu einem natürlichen und kreatürlichen Leben eingeführet, und daß dieſelbe Schiedlichkeit im Leben nicht im Streit ſtünde: wie wollte ihme der Wille Gottes, der nur Einer iſt, offenbar ſeyn? Wie mag in einem Einigen Willen eine Erkenntniß ſeiner ſelbſt ſeyn?“ *) Wir ſehen, Böhme iſt unendlich erhaben über das leere Abſtraktum des höchſten Weſens u. ſ. f.

b. Er ſagt: „Der Anfang aller Weſen iſt das Wort, als das Aushauchen Gottes, und Gott iſt das ewige Ein von Ewigkeit geweſen und bleibet's auch in Ewigkeit. Das Wort iſt der ewige Anfang und bleibet's“ auch „ewig; denn es iſt die Offenbarung des ewigen Einen, damit und dadurch die göttliche Kraft in Eine Wiſſenſchaft des Etwas gebracht wird. Mit dem Worte verſtehen wir den offenbaren Willen Gottes; mit dem Wort Gott“ aber „den verborgenen Gott, daraus das Wort

*) Von göttlicher Beſchaulichkeit, Kap. 1, §. 8—10, S. 1739.

ewig entſpringet. Das Wort" (der Sohn) „iſt der Ausfluß des göttlichen Ein, und doch" iſt es „Gott ſelber als ſeine Offenbarung." (*Λόγος* iſt beſtimmter als Wort. Es iſt ſchöne Zweideutigkeit des griechiſchen Worts, — Vernunft und zugleich Sprache. Denn Sprache iſt die reine Exiſtenz des Geiſtes; es iſt ein Ding, vernommen in ſich zurückgekehrt.) „Das Ausgeflossene iſt Weisheit aller Kräfte, Farben, Tugend und Eigenſchaften Anfang und Urſach." *)

Das Weltall iſt nichts Anderes, als eben die kreatürlich gemachte Weſenheit Gottes. **) „Wenn Du" daher „anſiehſt die Tiefe" des Himmels, „die Sterne, die Elemente, die Erde" und ihre Erzeugungen: „ſo begreifſt Du mit Deinen Augen" freilich „nicht die helle und klare Gottheit, ob ſie wohl" auch „darinnen iſt;" Du ſiehſt nur ihre kreatürliche Darſtellung. „So Du aber Deine Gedanken erhebeſt, und denkeſt . . . an den Gott, welcher in Heiligkeit in dieſem All regieret: ſo brichſtu durch den Himmel aller Himmel, und ergreifeſt Gott bei ſeinem heiligen Herzen." ***) — „Der Himmel Kräfte arbeiten ſtets in Bildniſſen, Gewächſen und Farben, zu offenbaren den heiligen Gott, auf daß er erkannt werde in allen Dingen." †)

c. Das iſt der Sohn. Er ſagt: „Der Sohn iſt" vom Vater und „im Vater, des Vaters Herz oder Licht; und der Vater gebäret ihn von Ewigkeit zu Ewigkeit immerdar." Demnach „iſt der Sohn" zwar „eine andere Perſon als der Vater, aber kein anderer," ſondern derſelbe „Gott als der Vater,"

---

*) *Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap.* 1, §. 1—3, *S.* 1755—1756.

**) *Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Philos. B. II, Anhang, S.* 108, §. 5 (*nach Böhme's Morgenröthe, Kap.* 2, §. 16, *S.* 30—31; §. 33, *S.* 34).

***) *Morgenröthe, Kap.* 23, §. 11—12, *S.* 307—308 (*Rixner: Handb. d. Gesch. d. Philos. B. II, Anhang, S.* 108, §. 5).

†) Theoſophiſche Sendbriefe I, §. 5, S. 3710.

dessen Abglanz er ist.*) „Der Sohn ist das Herz," das Pulsirende, „im Vater. Alle Kräfte, die im Vater sind, sind des Vaters Eigenthum. Der Sohn ist das Herz oder der Kern in allen Kräften; er ist aber die Ursache der quellenden Freuden in allen Kräften in dem ganzen Vater." (Das Erste ist der Salitter, das Neutrale.) „Es steiget von ihm auf die ewige himmlische Freude und quillet in allen Kräften des Vaters," **) — „wie die Sonne das Herz der Sternen ist. Sie bedeutet recht den Sohn; sie erleuchtet den Himmel, die Sternen, und die Tiefe über der Erden, und wirket in allen Dingen, was in dieser Welt ist. (Der Sternen Zirk bedeuten des Vaters mancherlei Kräfte.) Sie giebt allen Sternen Licht und Kraft, und temperirt ihre Kraft. (Unter den sieben Geistern ist Lucifer einer gewesen.) Der Sohn Gottes wird von allen Kräften seines Vaters von Ewigkeit, wie die Sonne aus den Sternen geboren ist, immer geboren und nicht gemacht, und ist das Herz und Glanz aus allen Kräften. Er leuchtet in allen Kräften des Vaters, und seine Kraft ist die bewegliche, quällende Freude in allen Kräften des Vaters; und er leuchtet in dem ganzen Vater, wie die Sonne in der ganzen Welt. Denn so der Sohn nicht in dem Vater leuchtete, so wäre der Vater ein finster Thal; denn des Vaters Kraft stiege nicht auf von Ewigkeit zu Ewigkeit, und könnte das göttliche Wesen nicht bestehen." ***) Diese Lebendigkeit des Sohns ist Hauptpunkt. — Ueber dieses Aufgehen und Manifestiren hat er denn auch äußerst wichtige Bestimmungen beigebracht.

d. „Aus solcher Offenbarung der Kräfte, darinnen sich der Wille des ewigen Ein beschauet, fließt der Verstand und die Wissenschaft des Ichts, da sich der ewige Wille im Ichts

*) *Morgenröthe, Kap.* 3, §. 33—35, *S.* 44 (*Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Philos. B. II, Anhang, S.* 106, §. 7).
**) *Morgenröthe, Kap.* 3, §. 15, *S.* 39.
***) *Ebendaselbst,* §. 18—22, *S.* 40—41.

ſchauet" (Wortſpiel von Nichts, denn es iſt eben das Negative; aber zugleich Gegentheil von Nichts, und das Ich des Selbſtbewußtſeyns liegt darin). Der Sohn, das Etwas, iſt ſo Ich, Bewußtſeyn, Selbſtbewußtſeyn; das abſtrakte Neutrale iſt Gott, das Sichſammeln zum Punkt des Fürſichſeyns iſt Gott. Das Andere iſt nun das Ebenbild Gottes. „Dieß Ebenbildniß iſt das" große Myſterium, „Mysterium magnum, als der Schöpfer aller Weſen und Kreaturen; denn es iſt der Separator" (des Ganzen) „in dem Ausfluß des Willens, welcher den Willen des ewigen Ein ſchiedlich machet, — die Schiedlichkeit im Willen, daraus Kräfte und Eigenſchaften urſtänden." *) Dieſer Separator iſt „zum Amtmann der Natur geordnet, mit welchem der ewige Wille alle Dinge regiret, machet, formet und bildet." **) Der Separator iſt das Bethätigende, ſich Unterſcheidende; und er nennt ihn — dieß Ichts — nun auch den Lucifer, den erſtgebornen Sohn Gottes, — den kreatürlich erſtgebornen Engel. ***) Aber dieſer Lucifer iſt abgefallen, †) — Chriſtus an ſeine Stelle gekommen. ††)

Das iſt der Zuſammenhang des Teufels mit Gott; das iſt Andersſeyn, und dann Fürſichſeyn, Für-Eines-Seyn, daß das Andere für Eines ſey. Und dieß iſt der Urſprung des Böſen in Gott und aus Gott. So iſt dieß die höchſte Tiefe der Gedanken des Jakob Böhme. — Dieſer Lucifer iſt abgefallen. Denn das Ichts — das Sichſelbſtwiſſen, Ichheit (ein Wort, das bei ihm vorkommt) — iſt das Sichinſichhineinbilden, das

*) Von göttlicher Beſchaulichkeit, Kap. 1, §. 4 — 5, S. 1756.

**) Ebendaſelbſt, §. 12, S. 1758.

***) *Morgenröthe*, *Kap.* 12, §. 101 — 107, *S.* 149 — 150; *Kap.* 13, §. 92 — 104, *S.* 166 — 168; *Von den drei Principien göttlichen Weſens*, *Kap.* 4, §. 69, *S.* 406.

†) *Morgenröthe*, *Kap.* 12, §. 100, *S.* 149; *Kap.* 13, §. 31 — 51, *S.* 157 — 160; *Von den drei Principien göttlichen Weſens*, *Kap.* 15, §. 5, *S.* 543 — 544.

††) *Morgenröthe*, *Kap.* 12, §. 99, *S.* 149; *Kap.* 13, §. 52, *S.* 160; *Kap.* 14, §. 36, *S.* 178.

Sichinsichhineinimaginiren, das Fürsichseyn, das Feuer, das Alles in sich hineinzehrt. Dieß ist das Negative im Separator, die Qual, oder es ist der Zorn Gottes; dieser Zorn Gottes ist die Hölle und der Teufel, der durch sich selbst sich in sich hinein imaginirt. Das ist sehr kühn und spekulativ; so sucht Böhme aus Gott selbst den Zorn Gottes zu fassen. Der Wille, das Ichts ist auch die Selbheit; es ist das Uebergehen des Ichts (Ichheit) in Nichts, daß das Ich sich in sich hinein imaginirt.*) Er sagt: „Himmel und Hölle sind so fern von einander, wie Tag und Nacht, wie Ichts und Nichts.“ **) — In der That ist hier Böhme in die ganze Tiefe des göttlichen Wesens hineingestiegen; das Böse, die Materie, oder wie es genannt worden ist, ist das Ich = Ich, das für sich Seyn, — dieß ist die wahrhafte Negativität. Früher war es das nonens, das selbst positiv ist, Finsterniß; die wahre Negativität ist Ich. Es ist nicht etwas Schlechtes, weil es das Böse genannt wird; im Geist allein ist das Böse, wie es an sich ist, begriffen. — Böhme nennt es denn auch die Selbheit. So sagt er z. B.: „Wo Gottes Wille in einem Dinge will, da ist Gott offenbar; in solcher Offenbarung wohnen auch die Engel. Und wo Gott in einem Dinge nicht mit des Dinges Willen will, so ist Gott alda ihm“ (selbst) „nicht offenbar: sondern“ (er) „wohnet“ (da) „nur in sich selber, ohne Mitwirkung desselben Dings;“ alsdann „ist in dem Dinge eigener Wille, und wohnet der Teufel, und Alles, was außer Gott ist.“ ***)

e. Die nähere Form dieses Aufgehens trägt er nach seiner

---

*) *Morgenröthe, Kap.* 13, §. 53—64, *S.* 160—162; *Vierzig Fragen von der Seele, XII*, §. 4, *S.* 1201; *Von sechs theosophischen Puncten, V*, 7, §. 3, *S.* 1537; *Von wahrer Gelassenheit, Kap.* 1, §. 1—7, *S.* 1661—1663; *Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap.* 1, §. 23—26, *S.* 1742—1743; *Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen, Kap.* 16, §. 49, *S.* 2391.

**) *Vom übersinnlichen Leben*, §. 42, *S.* 1696.

***) *Ebendaselbst*, §. 41, *S.* 1696.

Weiſe bildlich vor: Dieſer „Separator“ nun „führet Eigenſchaften aus ſich aus, davon die unendliche Vielheit entſtehet, und dadurch ſich das ewige Ein empfindlich machet“ (ſo daß es für Andere ſey), „nicht nach der Einheit, ſondern nach dem Ausfluß der Einheit.“ Eben Inſichſeyn und Vielheit ſind abſolut entgegengeſetzt durch den Begriff, den Böhme nicht hat: Fürſichſeyn, Für-ein-Anderes-Seyn, — und Rücknahme, als die andere Seite. Er geht hin und her in ſcheinbaren Widerſprüchen, weiß ſich nicht recht zu helfen. „Allein der Ausfluß führet ſich ſo weit bis in die größeſte Schärfe, bis in die feurende Art“ — das dunkle Feuer ohne Licht, die Finſterniß, das Verſchloſſene, die Selbheit —: *) „in welcher feurenden Art“ aber, indem dieſes Feuer ſich erhebt und zuſpitzt, „das ewige Ein majeſtätiſch und ein Licht wird.“ Da bricht das Licht aus; und dieſes Licht iſt die Form, in die das andere Princip ausgeht. Das iſt Rückkehr zum Einen. „Dadurch“ (durch Feuer) „wird die ewige Kraft begierlich und wirkend, und“ (das Feuer) „iſt der Urſtand“ (Eſſenz) „des empfindlichen“ (empfindenden) „Lebens, da in dem Wort der Kräfte ein ewig, empfindlich Leben urſtändet. Denn ſo das Leben keine Empfindlichkeit hätte, ſo hätte es kein Wollen noch Wirken; aber das Peinen“ — Angſt, Qual — „machet es“ (alles Leben) erſt „wirkend und wollend. Und das Licht ſolcher Anzündung durch's Feuer machet es freudenreich; denn es iſt eine Salbung der Peinlichkeit.“ **)

Dieß wirft er in viele Formen herum, um das Ichts zu faſſen, den Separator, wie er aus dem Vater ſich „empöre.“ ***) Die Qualitäten ſteigen im großen Salitter auf, bewegen, erheben, „rügen“ ſich. Er hat da im Vater die Qualität der Her-

*) *Von der Menschwerdung Jesu Christi, Th. I, Kap.* 5, §. 14, *S.* 1323; *Von den drei Principien göttlichen Wesens, Kap.* 10, §. 43, *S.* 470.

**) *Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap.* 3, §. 11, *S.* 1757.

***) *S. Unten, S.* 323.

bigkeit; und stellt dann das Hervorgehen des Ichts vor als ein Scharfwerden, Zusammenziehen, als einen Blitz. Dieß Licht ist der Lucifer. Das Fürsichseyn, Sichvernehmen nennt Böhm Zusammenziehen in Einen Punkt. Das ist Herbigkeit, Schärfe, Durchdringung, Grimmigkeit; dahin gehört der Zorn Gottes. Darin liegt das Böse; hier faßt er das Andere Gottes in Gott selbst. „Dieser Quell kann angezündet werden durch die große Rügung und Erhebung. Durch die Zusammenziehung wird geformt das kreatürliche Wesen, daß ein himmlisches Corpus" faßlich „gebildet wird. So sie" — die Herbigkeit — „aber durch Erhebung angezündet wird (welches allein die Kreaturen, die aus dem Salitter geschaffen sind, thun können): so ist es eine brennende Quellader des Zorns Gottes." *) Es ist hier der Blitz, der hervorbricht. „Der Blitz ist des Lichtes Mutter, denn der Blitz gebäret das Licht von sich: und ist der Grimmigkeit Vater; denn die Grimmigkeit bleibet im Blitze als ein Saame im Vater. Und derselbe Blitz gebäret auch den Ton oder Schall;" **) — Blitz ist überhaupt das absolut Gebärende. Der Blitz ist noch mit Schmerz verbunden; das Licht ist das sich Verständigende. Die göttliche Geburt ***) ist das Aufgehen des Blitzes, des Lebens aller Qualitäten. †) — Dieses ist Alles aus der Aurora.

f. In den Quaestionibus theosophicis gebraucht er dann besonders auch für den Separator, für diesen Gegensatz, die Form von Ja und Nein. Er sagt: „Der Leser soll wissen, daß in Ja und Nein alle Dinge bestehen, es sey göttlich, teuflisch, irdisch, oder was genannt mag werden. Das Eine, als das Ja, ist eitel Kraft und Leben: und ist die Wahrheit Gottes, oder Gott selber. Dieser wäre in sich selber unerkenntlich,

*) *Morgenröthe, Kap.* 8, §. 15 — 20, *S.* 78 — 79.
**) *Ebendaselbst, Kap.* 10, §. 38, *S.* 112.
***) Ebendaselbst, Kap. 13 (§. 69 — 91, *S.* 162 — 166).
†) *Ebendaselbst, Kap.* 11, §. 5 — 13, *S.* 119 — 120.

und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit noch Empfindlichkeit" — Leben — „ohne das Nein. Das Nein iſt ein Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit" (dieſe Negativität iſt das Princip alles Wiſſens, Verſtehens): „auf daß die Wahrheit offenbar, und Etwas ſey, darinnen ein Contrarium ſey, darinnen die ewige Liebe wirkende, empfindlich, wollende, und das zu lieben ſey. Und können doch nicht ſagen, daß das Ja vom Nein abgeſondert und zwei Ding neben einander ſind: ſondern ſie ſind nur Ein Ding, ſcheiden ſich aber ſelber in zwei Anfänge, und machen zwei Centra, da ein jedes in ſich ſelber wirket und will. — Außer dieſen beiden, welche doch in ſtetem Streite ſtehen, wären alle Dinge ein Nichts, und ſtünden ſtill ohne Bewegniß. — Wenn der ewige Wille nicht ſelber aus ſich ausflöſſe und führte ſich in Annehmlichkeit ein: ſo wäre kein Geſtältniß noch Unterſchiedlichkeit, ſondern es wären alle Kräfte" dann „nur Eine Kraft. So möchte auch kein Verſtändniß ſeyn; denn die Verſtändniß urſtändet" (hat ihre Subſtanz) „in der Unterſchiedlichkeit der Vielheit, da eine Eigenſchaft die andere ſihet, probiret und will. — Der ausgeflöſſene Wille will die Ungleichheit, auf daß er von der Gleichheit unterſchieden und ſein eigen Etwas ſey: auf daß etwas ſey, das das ewige Sehen ſehe und empfinde. Und aus dem eigenen Willen entſtehet das Nein; denn er führet ſich in Eigenheit, als in Annehmlichkeit ſeiner ſelber. Er will Etwas ſeyn, und gleichet ſich nicht mit der Einheit; denn die Einheit iſt ein ausfließend Ja, welches ewig alſo im Hauchen ſeiner ſelber ſtehet, und iſt eine Unempfindlichkeit: denn ſie hat nichts, darinnen ſie ſich möge empfinden, als nur in der Annehmlichkeit des abgewichenen Willens, als in dem Nein, welches ein Gegenwurf iſt des Ja, darinnen das Ja offenbar wird, und darinnen es etwas hat, das es wollen kann." *)

*) 177 Fragen von göttlicher Offenbarung, III, §. 2—5, S. 3591—3592.

„Und heißet das Nein darum ein Nein, daß es eine eingekehrete Begierde ist, als Nein-werts einschließende. — Der ausgeflossene begehrende Wille ist einziehend, und fasset sich selber in sich; darvon kommen Gestältnisse und Eigenschaften: 1) Schärfe; 2) Bewegniß; 3) Empfindung. 4) Die vierte Eigenschaft ist das Feuer, als der Blitz des Glanzes; das urständet in der Zusammenfügung der großen ängstlichen Schärfe, und der Einheit. — Also ist's ein Schrack in der Zusammenfügung; und in diesem Schrack wird die Einheit ergriffen, daß sie ein Blick oder Glast wird, als eine erhebliche Freude." Das ist Einschlagen der Einheit. „Denn also urständet das Licht mitten in der Finsterniß; denn die Einheit wird zu einem Lichte, und die Annehmlichkeit des begierlichen Willens in den Eigenschaften wird zu einem Geist-Feuer, welches seinen Quall und Ursprung aus der herben, kalten Schärfe hat. — Und darnach ist Gott ein zorniger" und „eifriger Gott;" und darin liegt das Böse. „a) Die erste Eigenschaft des Einziehens ist das Nein; b) Schärfe; c) Härte; d) Empfindniß; e) Feuer-Quall, Hölle oder Höhle, Verborgenheit. 5) Die fünfte Eigenschaft, die Liebe, macht im Feur, als in der Peinlichkeit, ein ander Principium, als ein großes Liebefeuer." *) — Das ist die Hauptbestimmung des Zweiten. — In diesen Tiefen kämpft sich Böhme herum, da es ihm an Begriffen fehlt, und nur religiöse und chemische Formen in ihm sind; diese gebraucht er dann gewaltsam, um seine Ideen auszudrücken, woraus dann Unverständlichkeit und auch Barbarei des Ausdrucks hervorgeht.

g. „Aus diesem ewigen Wirken der Empfindlichkeit ist die sichtbare Welt entsprungen; — die Welt ist das ausgeflossene Wort, welches sich in Eigenschaften eingeführet, da in Eigenschaften ist eigener Wille entstanden. — Der Separator hat es in ein eigen Wollen nach solcher Form gebracht." **)

*) 177 Fragen von göttlich. Offenbar., III, §. 10—16, S. 3593—3595.
**) *Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap.* 3, §. 12, 14, *S.* 1757, 1758.

3. Das Dritte endlich ſind die Formen der Dreifaltigkeit, die Einheit des Lichts, des Separator und der Kraft; — dieß iſt nun der Geiſt. Das Dritte, der Geiſt, liegt ſchon zum Theil im Vorhergehenden. „Alle Sterne bedeuten die Kraft des Vaters, aus ihnen iſt die Sonne" (ſie machen ſich Gegenwurf der Einheit). „Nun gehet aus allen Sternen aus die Kraft, die in jedem Sterne iſt; nun gehet der Sonne Kraft, Hitze und Schein auch in die Tiefe," — zu den Sternen zurück, in die Kraft. „In der Tiefe iſt aller Sternen Kraft mit der Sonne Schein und Hitze Ein Ding" (das Licht iſt die Salbung, Freude Lieblichkeit des Peinlichen); — es iſt „eine bewegende Wallung, gleich eines Geiſtes. — Nun iſt in der ganzen Tiefe des Vaters außer dem Sohne nichts, denn die vielerlei und unermeßliche Kraft des Vaters und das Licht des Sohnes; das iſt in der Tiefe des Vaters ein lebendiger, allkräftiger, allwiſſender, allhörender, allſehender, allriechender, allſchmeckender, allfühlender Geiſt, in dem alle Kraft und Glanz und Weisheit iſt, wie in dem Vater und Sohne." *) Das iſt die Liebe, das Beſänftigen aller Kräfte durch das Licht, den Sohn. — Wir ſehen, daß das Sinnliche ſo dazu gehört.

Er hat weſentlich die Vorſtellung: „Gottes Weſen" (aus der ewigen Tiefe als Welt herausgegangen) „iſt alſo nicht etwas Fernes, das eine ſonderliche Stätte oder Ort beſäße; denn" das Weſen, „der Abgrund der Natur und Kreatur iſt Gott ſelber." **) — „Du mußt nicht denken, daß im Himmel etwan ein Corpus ſey" — die ſieben Quellgeiſter gebären dieß Corpus, Herze ***) —, „den man für alles Andere Gott heiße. Nein, ſondern die ganze göttliche Kraft, die ſelber Himmel und aller Himmel Himmel iſt, wird alſo geboren, und heiſt Gott der Vater, aus dem alle Engel Gottes, auch der Menſchengeiſt

*) *Morgenröthe, Kap.* 3, §. 29 — 30, *S.* 43.
**) *Von göttlicher Beſchaulichkeit, Kap.* 3, §. 13, *S.* 1758.
***) *Morgenröthe, Kap.* 11, §. 4, *S.* 118.

ewig geboren werden. — Du kannst keinen Ort weder im Himmel noch in dieser Welt ernennen, da die göttliche Geburt nicht sey. — Die Geburt der heiligen Dreifaltigkeit geschieht auch in Deinem Herzen; es werden alle drei Personen in Deinem Herzen geboren, Gott Vater, Sohn," und „heiliger Geist. — In der göttlichen Kraft, — überall ist der Quellbrunn göttlicher Geburt; da sind schon alle sieben Quellgeister Gottes, als wenn Du einen räumlichen, kreatürlichen Cirkel schlössest, und hättest die Gottheit darinnen." *) In jedem Geiste sind alle enthalten.

Diese Dreiheit ist ihm das allgemeine Leben, das ganz allgemeine Leben in Jedem, und jedem Einzelnen; es ist die absolute Substanz. Er sagt: „Alle Ding in dieser Welt ist nach dem Gleichniß dieser Dreiheit worden. Ihr blinden Juden, Türken und Heiden, thut die Augen des Gemüths auf; ich muß Euch an Eurem Leibe und an allen natürlichen Dingen zeigen, an Menschen, Thieren, Vögeln und Würmern, sowohl an Holz, Steine, Kraut, Laub und Gras das Gleichniß der heiligen Dreiheit in Gott. Ihr saget, es sey ein einig Wesen in Gott, Gott habe keinen Sohn. Nun thue die Augen auf, und sihe Dich selber an; ein Mensch ist nach dem Gleichniß und aus der Kraft Gottes in seiner Dreiheit gemacht. Schaue Deinen inwendigen Menschen an, so wirstu das hell und rein sehen, so Du nicht ein Narr und unvernünftig Thier bist. So merke: In Deinem Herzen, Adern und Hirne hastu Deinen Geist; alle die Kraft, die sich in Deinem Herzen, Adern und Hirne beweget, darinne Dein Leben stehet, bedeut Gott den Vater. Aus der Kraft empöret (gebäret) sich Dein Licht, daß Du in derselben Kraft siehest, verstehest und weist, was Du thun sollst: denn dasselbe Licht schimmert in Deinem ganzen Leibe, und beweget sich der ganze Leib in Kraft und Erkenntniß; — das ist der Sohn, der in Dir geboren wird." Dieß Licht, dieß Sehen, Verstehen ist die

*) Morgenröthe, Kap. 10, §. 55, 60, 58, S. 115, 116.

zweite Bestimmung; es ist das Verhältniß zu sich selbst. „Aus Deinem Lichte gehet aus in dieselbe Kraft Vernunft, Verstand, Kunst und Weisheit, den ganzen Leib zu regiren, und auch Alles, was außer dem Leibe ist, zu unterscheiden. Und dieses Beides ist in Deinem Regiment des Gemüths ein Ding, dein Geist; und das bedeut Gott, den heiligen Geist. Und der heilige Geist aus Gott herrschet auch in diesem Geiste in Dir, bist Du ein Kind des Lichts und nicht der Finsterniß." *) — „Nun merke: In einem Holze, Steine und Kraut sind drei Dinge, und kann nichts geboren werden oder wachsen, so unter den dreien sollte in einem Dinge nur eins aussen bleiben. Erstlich ist die Kraft, daraus ein Leib wird, es sey gleich Holz oder Stein oder Kraut: hernach ist in demselben" Ding „ein Saft, das ist das Herze eines Dings: zum Dritten ist darinnen eine quellende Kraft, Geruch oder Geschmack, das ist der Geist eines Dinges, davon es wächst und zunimmt; so nun unter den Dreien eins fehlt, so kann kein Ding bestehen." **) — Er betrachtet also Alles als diese Dreieinigkeit.

Wenn er in's Einzelne kommt, sieht man, daß er trübe wird. Aus der besonderen Exposition ist nicht viel zu schöpfen. Zur Darstellung z. B. gehört (als Probe seiner Manier, natürliche Dinge zu begreifen) noch dieses, daß er, bei der weiteren Verfolgung des Seyns der Natur als eines Gegenwurfs der göttlichen Wissenschaft, ***) das, was wir Dinge nennen, als Begriffe gebraucht. Z. B. das Kreatürliche hat „dreierlei Kräfte oder Spiritus in unterschiedenen Centris, aber in einem Corpore. α) Der erste und äußerliche Spiritus ist der grobe Schwefel, Salz und Mercurius, der ist ein Wesen der vier Elemente" (Feuer, Wasser, Erde, Luft) „oder des Gestirnes.

*) Morgenröthe, Kap. 3, §. 36—38, S. 44—45.
**) Ebendaselbst, §. 47, S. 46.
***) *Von göttlicher Beschaulichkeit*, *Kap.* 1, §. 33, *S.* 1745; *Kap.* 2, §. 29, *S.* 1754; *Kap.* 3, §. 15, *S.* 1758.

Er bildet das sichtbare Corpus nach der Konstellation der Sternen oder Eigenschaft der Planeten und jetzt entzündeten Elemente, — der größten Kraft des Spiritus mundi. Der Separator macht die Signatur oder Bezeichnung," — Selbheit. Das Salz, der Salitter, ist ungefähr das Neutrale: Merk (auch Mark) das Wirkende, die Unruhe gegen die Ernährung: der grobe Schwefel die negative Einheit. β) „Der ander Spiritus liegt im Oele des Schwefels, die fünfte Essenz, als eine Wurzel der vier Elemente. Das ist die Sänftigung und Freude des groben, peinlichen Schwefels und Salzgeistes: die rechte Ursach des wachsenden Lebens, eine Freude der Natur, wie die Sonne in den Elementen ist," *) — das unmittelbare Lebens-Princip. „In dem inwendigen Grunde jenes groben steht man ein schön klar Corpus, darinnen das eingebildete Licht der Natur vom göttlichen Ausfluß scheinet." **) — Das Aufgenommene figurirt der äußere Separator mit der Bildung und Form der Pflanze, die diese grobe Nahrung in sich nimmt. ***) — γ) „Das Dritte ist die Tinktur, ein geistliches Feuer und Licht: der höchste Grund, daraus die erste Schiedlichkeit der Eigenschaften im Wesen dieser Welt urständet," — Fiat ist das Wort eines jeden Dings, †) — „und gehöret nach ihrer Selbsteigenschaft zur Ewigkeit. Ihr Urstand ist die heilige Kraft Gottes." ††) — „Der Ruch" (Geruch) „ist die Empfindlichkeit dieser Tinktur." †††) — „Die Elemente sind nur ein Gehäuse und Gegenwurf der inneren Kraft, eine Ursache der Bewegniß

*) *Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap.* 3, §. 18—21, *S.* 1759—1760.

**) *Ebendaselbst*, §. 27, *S.* 1761.

***) *Ebendaselbst*, §. 24, *S.* 1760—1761.

†) *Von den drei Principien göttlichen Wesens, Kap.* 8, §. 5, *S.* 433; *Mysterium magnum, oder Erklärung des ersten Buchs Mosis, Kap.* 19, §. 28, *S.* 2830—2831.

††) *Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap.* 3, §. 22—23, *S.* 1760.

†††) *Ebendaselbst*, §. 29, *S.* 1761.

der Tinktur." *) — Die ſinnlichen Dinge verlieren ganz die Kraft dieſes ſinnlichen Begriffs, aber nicht als ſolche: das Harte und Barbariſche der Böhme'ſchen Darſtellung, — aber zugleich dieſe Einheit mit der Wirklichkeit, Gegenwart des unendlichen Weſens.

Wenn nun die Natur der anfängliche Ausfluß des Separatoris iſt, ſo ſind aber im Gegenwurf göttlichen Weſens zweierlei Leben zu verſtehen: außer jenem zeitlichen ein ewiges, dem das göttliche Verſtändniß gegeben iſt; es ſteht im Grunde der ewigen geiſtlichen Welt, im Mysterio magno göttlichen Gegenwurfs (Ichheit), — ein Gehäuſe göttlichen Willens, dadurch er ſich offenbart, und zu keiner Eigenheit eigenen Willens offenbart wird. Der Menſch eben in dieſem Centrum hat beide Leben an ſich, — er iſt aus Zeit und Ewigkeit: **) α) im „ewigen Verſtand des einigen guten Willens, der ein Temperament" — Allgemeines — „iſt; β) der anfängliche Wille der Natur als der Infaßlichkeit der Centrorum, da ſich ein jedes Centrum in der Schiedlichkeit in eine Stätte zur Ichheit und Selbwollens als ein eigen Mysterium oder Gemüth einſchließt. α) Jenes begehret nur einen Gegenwurf ſeiner Gleichheit: β) dieſes — der ſelberborne, natürliche Wille in der Stätte der Selbheit der finſtern Impreſſion — auch eine Gleichheit, als einen Gegenwurf durch ſeine eigene Infaßlichkeit; durch welches Infaſſen er nichts begehret, als nur ſeiner Korporalität, als eines natürlichen Grundes." ***) — Dieß Ich, das Finſtere, die Qual, das Feuer, der Zorn Gottes, das Inſichſeyn, Inſichfaſſen, Harte iſt es nun, das in der Wiedergeburt aufgebrochen wird; das

*) *Von göttlicher Beſchaulichkeit, Kap.* 3, §. 27, *S.* 1761.

**) *Ebendaſelbſt, Kap.* 1, §. 28 — 31, *S.* 1743 — 1744; §. 23, *S.* 1742; *Kap.* 2, §. 1 — 3, *S.* 1747 — 1748; §. 15 — 21, *S.* 1751 — 1752; §. 28 — 29, *S.* 1754.

***) *Ebendaſelbſt, Kap.* 1, §. 25 — 27, *S.* 1743.

Ich wird zerbrochen, die Peinlichkeit wird in die wahre Ruhe gebracht, — wie das finſtere Feuer in Licht ausbricht. *)

Dieß ſind nun die Hauptgedanken des Böhm. Böhme's tiefe Gedanken ſind: α) das Erzeugtwerden des Lichts, Sohns Gottes aus den Qualitäten, — lebendigſte Dialektik; β) die Diremtion ſeiner ſelbſt. Die Barbarei in der Ausführung iſt nicht zu verkennen, und ſie gebraucht, um dem Gedanken Worte zu geben, gewaltſam ſinnliche Vorſtellungen, wie Salitter, Tinktur, Eſſenz, Qual, Schrack u. ſ. f. Aber ebenſo wenig iſt zu verkennen die größte Tiefe, die ſich mit der Vereinigung der abſoluteſten Gegenſätze herumgeworfen hat; er faßt die Gegenſätze auf das Härteſte, Rohſte: aber er läßt ſich durch ihre Sprödigkeit nicht abhalten, die Einheit zu ſetzen. Dieſe Tiefe, roh und barbariſch, iſt ohne Begriff: eine Gegenwart, ein aus ſich ſelbſt Sprechen, — Alles in ſich ſelbſt haben und wiſſen. — Zu erwähnen iſt noch ſein frommes Weſen, das Erbauliche, der Weg der Seele in ſeinen Schriften. Dieß iſt im höchſten Grade tief und innig; und wenn man mit ſeinen Formen vertraut iſt, ſo wird man dieſe Tiefe und Innigkeit finden. Aber es iſt eine Form, mit der man ſich nicht verſöhnen kann, und die keine beſtimmte Vorſtellung über das Detail zuläßt. Man wird nicht verkennen, welches tiefe Bedürfniß des Spekulativen in dieſem Menſchen gelegen hat.

*) *Von göttlicher Beschaulichkeit, Kap.* 1, §. 24, *S.* 1742; §. 32 — 39, *S.* 1744 — 1746; *Kap.* 2, §. 4 — 13, *S.* 1748 — 1750; §. 22 — 30, *S.* 1752 — 1754.

Zweiter Abſchnitt.

Periode des denkenden Verſtandes.

Wir kommen eigentlich jetzt erſt zur Philoſophie der neuen Welt, und fangen dieſe mit Carteſius an. Mit ihm treten wir eigentlich in eine ſelbſtſtändige Philoſophie ein, welche weiß, daß ſie ſelbſtſtändig aus der Vernunft kommt, und daß das Selbſtbewußtſeyn weſentliches Moment des Wahren iſt. Hier, können wir ſagen, ſind wir zu Hauſe, und können, wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungeſtümen See „Land" rufen; Carteſius iſt einer von den Menſchen, die wieder mit Allem von vorn angefangen haben; und mit ihm hebt die Bildung, das Denken der neueren Zeit an. (Es geht lange fort, auf dem vorigen Wege zu gehen. Der Deutſche, je knechtiſcher auf der Einen Seite, deſto zügelloſer iſt er auf der anderen; Beſchränktheit und Maaßloſes, Originalität, iſt der Satansengel, der uns mit Fäuſten ſchlägt.)

In dieſer neuen Periode iſt das Princip das Denken, das von ſich ausgehende Denken, — dieſe Innerlichkeit, die überhaupt in Rückſicht auf das Chriſtenthum aufgezeigt, und die das proteſtantiſche Princip iſt. Das allgemeine Princip iſt jetzt, die Innerlichkeit als ſolche feſtzuhalten, die todte Aeußerlichkeit, Auktorität zurückzuſetzen, für ungehörig anzuſehen. Nach dieſem Princip der Innerlichkeit iſt nun das Denken, das Denken für ſich, die reinſte Spitze des Innerſten, dieſe Innerlichkeit das, was ſich für ſich jetzt aufſtellt; und dieß Princip fängt mit Descartes an. Es iſt das Denken frei für ſich, was gelten ſoll, was anerkannt werden ſoll; dieß kann es nur durch mein freies Denken in mir, nur dadurch kann es mir bewährt werden. Dieß hat zugleich den Sinn, daß dieß Denken allgemeines Geſchäft, Princip für die Welt und die Individuen iſt: das, was gelten, was feſtgeſetzt ſeyn ſoll in der Welt, muß der Menſch

durch seine Gedanken einsehen; was für etwas Festes gelten soll, muß sich bewähren durch das Denken.

Wir treten damit erst in eigentliche Philosophie seit der neuplatonischen Schule und was damit zusammenhangt; es ist Wiederanfang der Philosophie. So findet man auch in älteren Geschichten der Philosophie aus dem 17. Jahrhundert nur die Philosophie der Griechen und Römer, und das Christenthum macht den Beschluß: so daß in demselben und von da an keine Philosophie mehr vorhanden gewesen sey, weil sie nicht mehr nöthig, — z. B. bei Stanley. Die philosophische Theologie des Mittelalters hatte nicht zum Princip das freie, von sich ausgehende Denken; dieß ist aber nun das Princip. Dabei müssen wir aber nicht erwarten, zu finden ein philosophisches Princip, das aus dem Gedanken sich methodisch entwickelt. Das Denken ist das Princip; was gelten soll, gilt nur durch das Denken. Das alte Vorurtheil ist vorausgesetzt, daß der Mensch nur Wahrheit erlangt durch das Nachdenken; dieß ist schlechthin die Grundlage. Aber es ist noch nicht aus dem Denken das Viele, die Weltanschauung, zu entwickeln, — die Bestimmung von Gott, Bestimmung der erscheinenden Welt als aus dem Denken nothwendig hervorgehend aufzuzeigen: sondern wir haben nur Denken, Denken von einem Inhalte, der durch die Vorstellung, Beobachtung, Erfahrung gegeben wird.

Einer Seits ist es eine Metaphysik, anderer Seits die besonderen Wissenschaften: einer Seits das abstrakte Denken als solches, anderer Seits der Inhalt desselben aus der Erfahrung; zwei Linien stehen abstrakt gegeneinander, theilen sich aber nicht so scharf. Wir werden zwar auf den Gegensatz kommen: von aprioriſchem Denken, daß die Bestimmungen, die dem Denken gelten sollen, aus dem Denken selbst genommen seyn sollen; — und der Bestimmung, daß wir aus der Erfahrung anfangen, aus der Erfahrung schließen müssen, denken müssen u. s. f. Es ist der Gegensatz von Rationalismus und Empiris-

ſ ein untergeordneter, weil auch das Philoſophi-
nur den immanenten Gedanken gelten laſſen will, nicht
vickeltes aus der Nothwendigkeit des Denkens
dern auch ſeinen Inhalt nimmt aus der Erfahrung,
eren oder äußeren; die metaphyſiſche Seite verfährt
piriſch. Die Form der Philoſophie, welche durch das
unächſt erzeugt wird, iſt die der Metaphyſik, die
es denkenden Verſtandes; die zweite iſt der
ismus und Kritieismus gegen den denkenden
n die Metaphyſik als ſolche und gegen das All-
s Empirismus. Die erſte Periode, die der Meta-
als Hauptperſonen Carteſius, Spinoza, Locke,
— die franzöſiſchen Materialiſten. Das Andere
, ation dieſer Metaphyſik, und der Verſuch, das
für ſich ſelbſt zu betrachten, daß die Beſtimmungen
Erkennen ſelbſt abgeleitet werden, — betrachtet wird,
timmungen ſich aus ihm entwickeln.

Erſtes Kapitel.

Periode der Metaphyſik.

In der Metaphyſik ſelbſt haben wir den Gegenſatz von Subſtantialität und Individualität. Das Erſte iſt die unbefangene, aber auch unkritiſche Metaphyſik, — die ideae innatae des Descartes; Konſequenz, Methode iſt die Hauptſache. Das Zweite iſt der Urſprung der Gedanken, bei Locke, ihre Berechtigung, noch nicht die Frage, ob ſie an und für ſich wahr. Die Subſtanz iſt Naturalismus, Spinozismus; die ſpinoziſtiſche Subſtanz und der franzöſiſche Materialismus ſind parallel. Hier erſcheint dieſe Kategorie als Reſultat der vom Empirismus ausgehenden Abſtraktion des Verſtandes; — wir haben ſie, finden ſie bei Spinoza. Ebenſo ſind parallel franzöſiſche Metaphyſik und

deutsche wolfische Metaphysik. Ueberhaupt ist gemeinschaftlich, vermischt Aprioriſches und Aposteriorisches; dieses wird durch Nachdenken in Abstraktion gebracht. Die Metaphysik ist die Tendenz zur Substanz; — Ein Denken, Eine Einheit wird festgehalten gegen den Dualismus, wie bei den Alten das Seyn. Die Philosophie auf eigenem, eigenthümlichem Boden verläßt gänzlich die Theologie dem Principe nach. Die Philosophie behauptet das Princip des Denkens als Princip der Welt: in der Welt sey Alles regulirt durch Denken. Das protestantische Princip ist, daß im Christenthum die Innerlichkeit allgemein als Denken zum Bewußtseyn komme, als worauf jeder Anspruch habe; ja das Denken ist eines Jeden Pflicht, Alles darauf basirt. Die Philosophie ist so allgemeine Angelegenheit, über die jeder zu urtheilen wisse; denkend ist jeder von Hause aus.

A.

Erste Abtheilung.

1. Descartes.

René Descartes ist in der That der wahrhafte Anfänger der modernen Philosophie, insofern sie das Denken zum Princip macht. Das Denken für sich ist hier von der philosophirenden Theologie verschieden, die es auf die andere Seite stellt; es ist ein neuer Boden. Die Wirkung dieses Menschen auf sein Zeitalter und die neue Zeit kann nicht ausgebreitet genug vorgestellt werden. Er ist so ein Heros, der die Sache wieder einmal ganz von vorne angefangen, und den Boden der Philosophie erst von Neuem konstituirt hat, auf den sie nun erst nach dem Verlauf von tausend Jahren zurückgekehrt ist. Die große Wirkung, die Carteſius auf sein Zeitalter und die Bildung der Philosophie überhaupt gehabt hat, liegt vornehmlich darin, auf eine freie und einfache, zugleich populare Weise mit Hintansetzung aller Voraussetzung von dem populären Gedanken selbst und ganz einfachen Sätzen angefangen, und den Inhalt

auf Gedanken und Ausdehnung oder Seyn geführt, dem Gedanken gleichſam dieſen ſeinen Gegenſatz hingeſtellt zu haben. Mit Hintanſetzung aller Vorausſetzung hat er vom Denken angefangen, und zwar in Form des beſtimmten, klaren Verſtandes; dieſes Denken kann man nicht ſpekulatives Denken, ſpekulative Vernunft nennen. Es ſind feſte Beſtimmungen, aber nur des Gedankens, von denen er anfängt und fortgeht; dieſes iſt die Weiſe ſeiner Zeit. Was die Franzoſen exakte Wiſſenſchaften nannten, Wiſſenſchaften des beſtimmten Verſtandes, haben mit dieſer Zeit angefangen. Philoſophie und exakte Wiſſenſchaft iſt nicht getrennt geweſen; erſt ſpäter trat Trennung Beider ein.

Sein Leben: Er iſt 1596 geboren zu La Haye in Touraine aus einem alt adlichen Geſchlecht. Er genoß die gewöhnliche Erziehung in einer Jeſuitenſchule; er machte große Fortſchritte, war von einem lebhaften, unruhigen Geiſt, griff mit einem unerſättlichen Eifer nach allen Seiten hin, und trieb ſich in allen Syſtemen und Formen herum, ſtudirte außer der alten Literatur beſonders Philoſophie, Mathematik, Chemie, Phyſik, Aſtronomie u. ſ. f. Aber ſeine Jugend-Studien in der Jeſuiterſchule und ſein ferner fortgeſetztes Studium hatten, nachdem er ſich mit Anſtrengung in ihnen herumgetrieben hatte, ihm eine ſtarke Abneigung gegen das Studium aus Büchern gegeben; er verließ dieſe Anſtalt. Er wurde verwirrt, erhielt unbefriedigte Sehnſucht; aber ſein Eifer zur Wiſſenſchaft wurde nur deſto reger gemacht. *)

Er ging als ein junger Mann, 18 Jahre alt, nach Paris, und lebte dann in der großen Welt. Als er aber auch hier keine Befriedigung fand, verließ er bald die Geſellſchaft, und kehrte zu den Studien zurück. Er retirirte ſich incognito in eine Vorſtadt von Paris, und lebte da entfernt im Studium

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 203—207; Cartesius de Methodo, I (Amstelod. 1672, 4), p. 2—6 (Oeuvres complètes de Descartes publiées par Victor Cousin, T. I, p. 125—130).*

der Mathematik insbeſondere, allen ſeinen vorigen Bekannten ganz verborgen, bis er nach zwei Jahren endlich von ſeinen alten Freunden hier entdeckt, hervorgezogen und wieder in die große Welt eingeführt wurde. — Er entſagte jetzt wieder ganz dem Bücher-Studium, und warf ſich in die Welt, in die Wirklichkeit. Er ging hierauf nach Holland und nahm Militair-Dienſte; und bald nachher 1619, in dem erſten Jahre des dreißigjährigen Krieges, nahm er als Freiwilliger unter den bairiſchen Truppen Kriegsdienſte, und machte mehrere Feldzüge unter Tilly mit. (Manchen haben die Wiſſenſchaften nicht befriedigt, und er iſt Soldat geworden, — aber nicht, weil ihm die Wiſſenſchaften zu wenig, ſondern weil ſie ihm zu viel, zu hoch waren.) Hier in den Winter-Quartieren ſtudirte er fleißig, und machte z. B. in Ulm Bekanntſchaft mit einem Bürger, der ſehr in die Mathematik eingeweiht war. Dieß war noch mehr in den Winter-Quartieren zu Neuburg an der Donau der Fall, wo in ihm abermals erſt recht tief der Trieb erwachte, ſich eine neue Bahn in der Philoſophie zu machen, die Philoſophie umzuſchaffen; er gelobte der Mutter Gottes eine Wallfahrt nach Loretto, wenn ſie ihm dieß Vorhaben gelingen laſſen würde, wenn er ruhig nun endlich zu ſich ſelbſt käme. — So war er auch in der Schlacht bei Prag, worin Friedrich von der Pfalz die böhmiſche Krone verlor. Noch weniger konnte ihn der Anblick dieſer wilden Scenen befriedigen; 1621 verließ er die Kriegsdienſte, und machte noch mehrere Reiſen durch das übrige Deutſchland, dann Polen, Preußen, die Schweiz, Italien, Frankreich. *)

Er zog ſich dann wegen der größeren Freiheit nach Holland zurück, um hier ſein Vorhaben auszuführen; er lebte hier in Ruhe, von 1629 bis 1644, — eine Periode, worin er ſeine

*) *Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 207—217; Cartesius de Methodo, I—II, p. 6—7 (p. 130—133); Notes sur l'éloge de Descartes par Thomas (Oeuvres de Descartes publiées par Cousin, T. I), p. 83, et suiv.*

meiſten Schriften ſchrieb und herausgab, und ſie auch gegen die mannigfaltigen Angriffe vertheidigte, die ſie beſonders von der Geiſtlichkeit erlitten. Die Königin Chriſtine von Schweden berief ihn endlich an ihren Hof nach Stockholm, das der Sammelplatz der berühmteſten Gelehrten der damaligen Zeit war; und dort ſtarb er 1650. *)

Descartes hat der Mathematik ebenſo ein neues Emporſtreben gegeben, als der Philoſophie. Mehrere Haupt-Methoden ſind ſeine Entdeckungen, worauf nachher die glänzendſten Reſultate der höheren Mathematik gebaut worden ſind. Seine Methode macht noch heute eine weſentliche Grundlage der Mathematik aus; Carteſius iſt der Erfinder der analytiſchen Geometrie, und ſomit derjenige, der auch hierin der modernen Mathematik ihre Bahn angewieſen hat. Auch hat er Phyſik, Optik, Aſtronomie kultivirt, und darin die größten Entdeckungen gemacht. Doch dieſe Seite gehört nicht hierher.

1. In der Philoſophie hat er eine ganz neue Wendung genommen: mit Descartes beginnt die neue Epoche der Philoſophie, wodurch der Bildung das Princip ihres höheren Geiſtes in Gedanken zu faſſen, in der Form der Allgemeinheit, vergönnt war, wie Böhme es in Anſchauungen, ſinnlichen Formen faßte. Unter ſeinen philoſophiſchen Schriften haben beſonders diejenigen, welche die Grundlage enthalten, in ihrer Darſtellung etwas ſehr Populares und Naives, was ſie beim Beginne des Studium's ſehr empfehlenswerth macht; er geht ganz einfach und kindlich dabei zu Werke, — es iſt Erzählen ſeiner Gedanken nacheinander. Er ging davon aus, jede Vorausſetzung müſſe hintangeſetzt werden, der Gedanke müſſe von ſich ſelbſt anfangen; alles bisherige Philoſophiren, beſonders das von der Autorität der Kirche ausging, wurde hintangeſtellt. Da das Denken hier ſich aber eigentlich nur als abſtrakter Verſtand gefaßt

*) *Tennemann, Band X, S.* 210 — 216.

hat, ſo wurden die beſtimmten Vorſtellungen, der Inhalt, nicht aus dem Verſtande abgeleitet, ſondern empiriſcher Weiſe aufgenommen. — Bei ſeiner Philoſophie iſt zu unterſcheiden, was allgemeines Intereſſe für uns hat und was nicht. Die Anwendung der Metaphyſik auf kirchliche Angelegenheiten, Unterſuchungen u. ſ. f. hat kein Intereſſe. Auch in ſeiner Philoſophie iſt zu unterſcheiden der Gang ſeiner Gedanken ſelbſt, und dann die Weiſe, wie er dieſe Gedanken abgeleitet, bewieſen hat. Um ſeinen Gedanken Gerechtigkeit widerfahren zu laſſen, iſt es nöthig, daß wir für uns bekannt, vertraut ſind mit der Nothwendigkeit dieſer Erſcheinung. Was nun die Methode anbetrifft, wie er die Gedanken geſtellt, wie er ſie abgeleitet hat, ſo hat dieß kein beſonderes Intereſſe für uns. — Es iſt im Ganzen wenig von ſeiner Philoſophie zu ſagen.

a. Er hat von vorn angefangen, vom Denken als ſolchen; und dieß iſt ein abſoluter Anfang. Und daß nur vom Denken angefangen werden müſſe, drückt er ſo aus, daß man an Allem zweifeln müſſe. Zum erſten Erforderniß der Philoſophie macht Descartes, daß man an Allem zweifeln, d. h. alle Vorausſetzungen aufgeben müſſe. De omnibus dubitandum est, wer der erſte Satz des Carteſius, — dieß Verſenken aller Vorausſetzungen und Beſtimmungen ſelbſt. Es hat jedoch nicht den Sinn des Skepticismus, der ſich kein anderes Ziel ſetzt, als das Zweifeln ſelbſt, daß man ſtehen bleiben ſoll bei dieſer Unentſchiedenheit des Geiſtes, der darin ſeine Freiheit hat; ſondern es hat vielmehr den Sinn, man müſſe jedem Vorurtheil entſagen, — d. h. allen Vorausſetzungen, die ebenſo unmittelbar als wahr angenommen, — und vom Denken anfangen, um erſt vom Denken aus auf etwas Feſtes zu kommen, einen reinen Anfang zu gewinnen. Dieß iſt bei den Skeptikern nicht der Fall; da iſt der Zweifel das Reſultat. *) Descartes' Zweifeln,

*) Spinoza: Principia philosophiae Cartesianae (Benedicti de Spinoza Opera, ed. Paulus. Jenae 1802, T. I), p. 2.

keine Vorausſetzung-Machen, weil nichts Feſtes, Sicheres iſt, geſchieht nicht im Intereſſe der Freiheit ſelbſt als ſolcher, daß nichts gelte außerhalb der Freiheit, nichts ſey in Qualität, Weiſe einer Vorausſetzung, eines äußerlich Objektiven. Unfeſt iſt Alles, inſofern ich davon abſtrahiren kann, d. i. denken; eben reines Denken iſt Abſtrahiren von Allem. Der Trieb der Freiheit liegt in der That zu Grunde, aber überwiegend oder im Bewußtſeyn iſt der Zweck, zu etwas Feſtem, Objektivem zu kommen, — das Moment des Objektiven, nicht das Moment des Subjektiven, daß es von mir geſetzt, erkannt, erwieſen ſey; aber dieß Intereſſe fällt darein, denn von meinem Denken aus will ich dahin kommen. — Wir müſſen nicht den Gang des Descartes für konſequent der Methode nach bewieſen halten; es iſt tiefer, innerer Fortgang, naiv erſcheinend. Der Geiſt ſeiner Philoſophie iſt Wiſſen, Gedanken, Einheit des Denkens und Seyns.

Das Erſte iſt alſo, man müſſe keine Vorausſetzung machen; und dieß iſt ein großes, höchſt wichtiges Princip. Descartes giebt in ſeiner Weiſe den Grund davon an; in dieſen Sätzen, die er ausſpricht, hat er naives, empiriſches Raiſonnement. Nämlich:

„Weil wir als Kinder geboren ſind, und von den ſinnlichen Dingen vielerlei Urtheile vorher gefällt haben, ehe wir den vollkommenen Gebrauch unſerer Vernunft hatten: ſo werden wir durch viele Vorurtheile von der Kenntniß des Wahren abgeſtoßen. Von dieſen ſcheinen wir uns nicht anders befreien zu können, als wenn wir einmal im Leben an dem zu zweifeln ſtreben, worin wir nur den geringſten Verdacht einer Ungewißheit haben.“

„Ja, es wird ſogar nützlich ſeyn, alles das, woran wir zweifeln, für falſch zu halten, damit wir deſto klarer das finden, was das Gewiſſeſte und Erkennbarſte ſey.“

„Doch iſt dieß Zweifeln auf die Betrachtung der Wahrheit einzuſchränken. Denn was den usus vitae beträfe, weil

oft die Gelegenheit zum Handeln vorüberginge, ehe wir uns unſere Zweifel löſen könnten, ſind wir genöthigt, das Wahrſcheinliche zu wählen."

„Hier aber, wo es nur um das Suchen der Wahrheit zu thun iſt, ſo werden wir vornehmlich zweifeln, ob irgend das Sinnliche und Vorſtellbare exiſtire: Erſtens weil wir finden, daß die Sinne uns oft täuſchen, und es der Klugheit gemäß iſt, dem nicht zu vertrauen, was uns nur einmal getäuſcht hat; alsdann weil wir täglich im Traume Unzähliges zu fühlen oder uns vorzuſtellen meinen, was niemals iſt, und dem Zweifelnden keine ſolche Zeichen erſcheinen, an denen er den Schlaf vom Wachen ſicher unterſcheide."

„Wir werden hiermit auch an allem Andern zweifeln, ſelbſt an den mathematiſchen Sätzen: Theils weil wir geſehen, daß Einige ſich auch in dem irren, was uns für das Gewiſſeſte gilt, und gelten laſſen, was uns falſch ſcheint; dann weil wir gehört haben, daß ein Gott iſt, der uns geſchaffen, der Alles kann, alſo vielleicht uns ſo geſchaffen, daß wir irren ſollen. — Wenn wir uns einbilden, nicht von Gott, ſondern von irgend etwas Anderem, aus uns ſelbſt, zu exiſtiren: ſo iſt es um ſo wahrſcheinlicher, daß wir ſo unvollkommen ſind, zu irren."

„So viel erfahren wir aber, die Freiheit in uns zu haben, daß wir uns immer deſſen enthalten können, was nicht völlig gewiß und ergründet iſt." *)

Das Bedürfniß, was bei dieſen Gründen des Descartes zum Grunde liegt, iſt, daß das Denken von ſich anfangen ſoll; denn das Vorausgeſetzte iſt nicht durch das Denken geſetzt, iſt ein Anderes des Denkens: das Denken iſt nicht darin bei ſich. Die ſogenannte unmittelbare Anſchauung, innere Offenbarung

*) Principia philosophiae, P. I, §. 1—6 (Amstelod. 1672, 4), p. 1—2 (*Oeuvres, T. III, p.* 63—66); *cf. Meditationes de prima philosophia, I* (*Amstelod.* 1685, 4), p. 5—8 (*Oeuvres, T. I, p.* 235—245); *De Methodo, IV, p.* 20 (*p.* 156—158).

der neueren Zeit gehört auch hierher; vom Denken ſoll ausgegangen werden. Es iſt das Intereſſe der Freiheit, was zum Grunde liegt; was als wahr anerkannt wird, ſoll die Stellung haben, daß unſere Freiheit darin erhalten iſt, daß wir denken. Hier in der carteſianiſchen Form iſt das Princip der Freiheit als ſolches nicht herausgehoben, ſondern es ſind mehr populare Gründe: weil man irren könnte u. ſ. f., darum ſoll man keine Vorausſetzung machen.

b. Das Gewiſſe. Carteſius ſuchte etwas an ſich ſelbſt Gewiſſes und Wahres, das weder nur wahr wäre, wie der Gegenſtand des Glaubens ohne Wiſſen, noch die ſinnliche, auch ſkeptiſche Gewißheit, die ohne Wahrheit iſt. Das ganze Philoſophiren war damit behaftet, etwas als wahr vorauszuſetzen, Theils, wie die neuplatoniſche Philoſophie, die Form der Wiſſenſchaft nicht ihrem Weſen zu geben, oder die Momente deſſelben nicht auseinander zu ſetzen. Nichts iſt wahr, was nicht innere Evidenz im Bewußtſeyn hat, oder was die Vernunft nicht ſo deutlich und bündig erkennt, daß ein Zweifel daran ſchlechthin unmöglich. Ich hat die Bedeutung als Denken, nicht Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns. Der zweite Satz ſeiner Philoſophie iſt daher die unmittelbare Gewißheit des Denkens. Wir müſſen ſuchen, was gewiß iſt; und das Gewiſſe iſt die Gewißheit, das Wiſſen als ſolches in ſeiner reinen Form als ſich auf ſich beziehend. Dieß iſt das Denken; ſo geht dann der unbeholfene Verſtand weiter fort zum Bedürfniß des Denkens. Hiermit iſt auf einmal die Philoſophie in ein ganz anderes Feld, ganz anderen Standpunkt verſetzt, nämlich in die Sphäre der Subjektivität, das Gewiſſe. Es wird aufgegeben Vorausgeſetztes der Religion, nur das Beweiſen geſucht, nicht der Inhalt. Es iſt unendliche abſtrakte Subjektivität; der abſolute Inhalt verſchwindet. Es iſt ebenſo dieß Gährende, aus großem Gefühl, Anſchauung zu ſprechen: wie Bruno und ſo viele Andere, jeder

in seiner Weise, als Individualitäten ihre eigenthümliche Weltanschauung aussprechen.

„Indem wir so Alles wegwerfen, oder es für falsch erklären, an dem wir auf irgend eine Weise zweifeln können: so ist es uns leicht, vorauszusetzen, daß kein Gott, kein Himmel, kein Körper, aber darum nicht, daß wir nicht seyen, die wir dieses denken. Denn es ist widersprechend" (repugnat, — es geht gegen den Mann), „zu meinen, das, was denke, existire nicht. Daher ist diese Erkenntniß, Ich denke, also bin ich, die erste von allen und die gewisseste, die sich jedem, der in Ordnung philosophirt, darbietet." *)

Carteſius fängt also mit dem Standpunkt des Ich als des schlechthin Gewissen an, wie auch Fichte anfängt; ich weiß, es stellt sich in mir dar. Ein ganz anderer Boden ist so für's Philosophiren gegeben. Den Inhalt in sich selbst zu betrachten, ist nicht das Erste; nur Ich ist das Gewisse, Unmittelbare. Von allen meinen Vorstellungen kann ich abstrahiren. Das Denken ist das Erste; die nächste Bestimmung, die hinzukommt, unmittelbar damit zusammenhangend, ist die Bestimmung des Seyns. Ich denke, dieß Denken enthält unmittelbar mein Seyn; dieß, sagt er, ist das absolute Fundament aller Philosophie. **) Die Bestimmung des Seyns ist in meinem Ich; diese Verbindung selbst ist das Erste. Das Denken als Seyn, und das Seyn als Denken, das ist meine Gewißheit, Ich. Dieß ist das berühmte Cogito, ergo sum; Denken und Seyn ist so darin unzertrennlich verbunden. Diesen Satz sieht man einer Seits an als einen Schluß: aus dem Denken werde das Seyn geschlossen. Und besonders hat Kant gegen diesen Zusammenhang eingewandt: im Denken sey nicht das Seyn enthalten, es sey verschieden vom Denken. Dieß ist wichtig, aber sie sind unzer-

*) Principia philosophiae, P. I, §. 7, p. 2 (*p.* 66 — 67).

**) *De Methodo, IV, p.* 20—21 (*p.* 158); *Spinoza: Principia philosophiae Cartes., p.* 14.

trennlich, d. h. ſie machen eine Identität aus; was unzertrennlich iſt, iſt dennoch verſchieden: aber die Identität wird durch dieſe Verſchiedenheit nicht gefährdet, ſie ſind Einheit. Indeſſen iſt dieſer Ausſpruch der reinen abſtrakten Gewißheit, die allgemeine Totalität, in der Alles an ſich, nicht bewieſen;*) man muß dieſe Propoſition nicht in einen Schluß verwandeln wollen, „es iſt ganz und gar kein Schluß. Denn dazu müßte der Oberſatz ſeyn: Alles, was denkt, exiſtirt," — und dazu die Subſumtion im Unterſatze: Nun aber bin ich. Damit würde eben die Unmittelbarkeit aufgehoben, die darin liegt. „Aber jener Oberſatz" wird gar nicht aufgeſtellt, ſondern „iſt vielmehr erſt ein abgeleiteter von dem erſten: Ich denke, alſo bin ich." **) Zu einem Schluſſe gehören drei Glieder, hier ein Drittes, wodurch Denken und Seyn vermittelt wäre; ſo iſt es aber nicht, — nicht Ich denke, Alſo ſo bin ich. Dieß Alſo iſt hier nicht das Alſo des Schluſſes; es iſt nur der Zuſammenhang geſetzt von Seyn und Denken. Alle anderen Sätze ſind ſpäter. Aber das Denken als Subjekt iſt das Denkende, und das iſt Ich; das Denken iſt das innere Beimirſeyn, die Unmittelbarkeit bei mir, — es iſt das einfache Wiſſen ſelbſt. Dieſe Unmittelbarkeit iſt aber eben daſſelbe, als was Seyn heißt. Carteſius hat es nun zwar nicht ſo nachgewieſen, ſondern ſich einzig und allein auf das Bewußtſeyn berufen. Auch Fichte hat ſpäter mit derſelben abſoluten Gewißheit, mit dem Ich, wieder angefangen, iſt aber dazu fortgegangen, aus dieſer Spitze dann alle Beſtimmungen zu entwickeln. Alſo dieſe Gewißheit iſt das prius. Wir denken zwar dieſes und jenes, aber von dieſem und jenem können wir abſtrahiren, nicht ſo von dem Ich. Wir denken dieß

*) *De Methodo, IV, p.* 21 (*p.* 159); *Epistol. T. I, ep.* 118 (*Amstelod.* 1682, 4), *p.* 379 (*Oeuvres, T. IX, p.* 442 — 443).

**) *Respons. ad sec. objectiones, adjunctae Meditationibus de prima philosophia, p.* 74 (*p.* 427); *Spinoza: Principia philosophiae Cartes., p.* 4 — 5.

und jenes, deßwegen ſey es, iſt die gewöhnliche altkluge Inſtanz der Unfähigkeit, das aufzufaſſen, wovon die Rede iſt; daß beſtimmter Inhalt ſey, iſt eben das, woran zu zweifeln iſt, — es giebt nichts Feſtes.

„Dieß iſt der beſte Weg, die Natur des Geiſtes und ſeine Verſchiedenheit vom Körper zu erkennen. Denn wenn wir unterſuchen, wer wir ſind, die wir Alles, was von uns verſchieden iſt, als unwahr ſetzen können: ſo ſehen wir deutlich, daß keine Ausdehnung, noch Figur, noch Ortsbewegung, noch etwas dergleichen, das dem Körper zuzuſchreiben iſt, unſere Natur angehe, ſondern das Denken allein; dieſe wird alſo früher (prius) und gewiſſer, als irgend eine körperliche Sache, erkannt.“ *)

Es ſind dagegen auch andere Sätze aufgeſtellt. Gaſſendi **) macht den Einwand Ludificor, ergo sum: Ich werde von meinem Bewußtſeyn zum Beſten gehabt, Alſo exiſtire ich; — eigentlich, Alſo werde ich zum Beſten gehabt. Daß etwas an dieſem Einwurf daran iſt, hat Descartes ſelbſt gewußt. Aber Descartes widerlegt dieſen Einwand hier ſelbſt, indem nur das Ich, nicht der ſonſtige Inhalt feſtzuhalten iſt. Das Seyn nur iſt identiſch mit dem reinen Denken, der Inhalt mag ſeyn, welcher er will; Ich iſt gleich Denken. Er ſagt: „Unter dem Denken begreife ich aber das Alles, was mit unſerem Bewußtſeyn in uns vorgeht, inſofern wir uns deſſen bewußt ſind; alſo auch Wollen, Einbilden (Vorſtellen), auch Empfinden iſt daſſelbe was Denken,“ alles dieß iſt auch darin enthalten. „Denn wenn ich ſage: Ich ſehe, oder Ich gehe ſpazieren, Alſo bin ich, und dieß von dem Sehen, Gehen verſtehe, das mit dem Körper vollbracht wird: ſo iſt der Schluß nicht abſolut gewiß“ (inſofern ich das konkrete Ich meine), „weil, wie im Traum oft geſchieht, ich meinen kann zu ſehen, zu gehen, ob ich gleich die

*) Principia philosophiae, P. I, §. 8, p. 2 (*p.* 67).

**) *Appendix ad Meditationes, continens objectiones quint.*, *p.* 4 (*Oeuvres*, *T. II*, *p.* 92—93).

Augen nicht aufmache, und mich nicht von der Stelle bewege, und vielleicht auch, wenn ich keinen Körper hätte. Aber wenn ich es von der" (ſubjektiven) „Empfindung oder Bewußtſeyn des Sehens oder Gehens ſelbſt verſtehe, weil ſie" (Empfindung und Bewußtſeyn) „alsdann auf den Geiſt (mentem) bezogen wird, der allein empfindet oder denkt, er ſehe oder gehe: ſo iſt dieſer Schluß alsdann ganz gewiß." *)

„Im Traume" iſt Weiſe des empiriſchen Raiſonnements; es muß nicht bloß heißen, „weil Ich abſtrahiren kann," ſondern „eben Ich dieß Einfache, mit ſich Identiſche iſt." Ich ſehe, Ich gehe u. ſ. f., da iſt Ich in der Beſtimmung des Sehens, Gehens; aber ich bin darin auch denkend. Das Denken iſt nun zwar auch im Wollen, Sehen, Hören u. ſ. w.; es iſt abſurd, zu meinen, die Seele habe das Denken in einer beſonderen Taſche, und anderwärts das Sehen, Wollen u. ſ. f. Aber wenn ich ſage, Ich ſehe, Ich gehe ſpazieren: ſo iſt darin einer Seits mein Bewußtſeyn, Ich, und ſomit Denken; aber anderer Seits iſt auch Wollen, Sehen, Hören, Gehen darin, alſo noch eine weitere Modifikation des Inhalts. (Das Denken iſt das prius, das ganz Allgemeine; Denken iſt das Ich, Denken als Denkendes iſt Ich: es iſt das Allgemeine, was auch im Wollen, Fühlen, Gehen u. ſ. f. iſt.) Und wegen dieſer Modifikation kann ich nicht ſagen: Ich gehe, Alſo bin ich; denn von der Modifikation kann ich ja abſtrahiren, es iſt nicht mehr das allgemeine Denken. Man muß alſo bloß auf das reine, in dieſem Konkreten enthaltene Bewußtſeyn ſehen. Nur wenn ich heraushebe, daß ich darin als denkend bin: ſo liegt das reine Seyn darin; und nur mit dem Allgemeinen iſt das Seyn verbunden. Es iſt ganz leicht, dieſe Identität einzuſehen. Denken iſt das ganz Allgemeine, nicht das Beſondere; in allem Beſonderen iſt auch das Allgemeine. Das Denken iſt die Beziehung auf ſich ſelbſt, iſt

*) Principia philosophiae, P. I, §. 9, p. 2 — 3 (*p.* 67 — 68).

das Allgemeine, das reine ſich Beziehen auf ſich ſelbſt, das reine Einsſeyn mit ſich. Die Frage iſt nun: Was iſt das Seyn? Da muß man ſich aber nicht das Seyn eines konkreten Inhalts vorſtellen. Seyn iſt dann nichts als die einfache Unmittelbarkeit, die reine Beziehung, Identität mit ſich; ſo iſt es die Unmittelbarkeit, die auch das Denken iſt. Das Denken iſt dieſelbe Unmittelbarkeit, zugleich aber auch die Vermittelung mit ſich ſelbſt, die ſich ebenſo auch negirt, alſo auch Unmittelbarkeit. Unmittelbarkeit iſt eine einſeitige Beſtimmung; das Denken enthält ſie, aber ſie nicht allein, ſondern auch die Beſtimmung, ſich mit ſich ſelbſt zu vermitteln: und dadurch, daß das Vermitteln zugleich Aufheben der Vermittelung iſt, iſt es Unmittelbarkeit. Im Denken iſt ſo Seyn; Seyn iſt eine arme Beſtimmung, iſt das Abſtraktum von dem Konkreten des Denkens.

„Daß das Denken (mens)," ſagt Carteſius, „mir gewiſſer iſt, als der Körper, liegt darin. Daß ich urtheile, die Erde exiſtire, daraus, daß ich ſie berühre oder ſehe, daraus muß ich ja noch viel mehr urtheilen, daß mein Denken (mens) exiſtirt. Denn es kann vielleicht ebenſo gut ſeyn, daß ich urtheile, die Erde exiſtire, ob ſie gleich nicht exiſtirt: nicht aber, daß ich dieß urtheile, und mein Geiſt (mens), der dieß urtheilt, nicht ſey." *) D. i. Alles, das für mich iſt, kann ich ſetzen als nichtſeyend; indem ich mich als nichtſeyend ſetze, ſetze ich ſelbſt, oder es iſt mein Urtheil. Denn daß ich urtheile, das kann ich nicht weglaſſen, wenn ich auch von dem abſtrahiren kann, worüber ich urtheile. Damit hat nun aber die Philoſophie ihren eigentlichen Boden wiedergewonnen, daß das Denken vom Denken ausgeht, als einem in ſich Gewiſſen, nicht von etwas Aeußerem, nicht von etwas Gegebenem, nicht von einer Autorität, ſondern ſchlechthin von dieſer Freiheit, die darin iſt: „Ich denke."

An allem Anderen kann ich zweifeln, an dem Daſeyn kör-

*) Principia philosophiae, P. I, §. 11, p. 3 (*p.* 69 — 70).

perlicher Dinge, an meinem Körper selbst; oder diese Gewißheit hat nicht die Unmittelbarkeit in sich. Denn Ich ist eben die Gewißheit selbst, an allem Anderen ist sie Prädikat; mein Körper ist mir gewiß, er ist nicht diese Gewißheit selbst. *) Gegen die Gewißheit, einen Körper zu haben, führt Carteſius die empiriſche Erſcheinung an, daß oft die Vorſtellung vorhanden iſt, man fühle Schmerzen in einem Gliede, das man ſchon lange nicht mehr hat. **) Was wirklich iſt, iſt eine Subſtanz, — Seele die denkende Subſtanz; ***) ſie iſt für ſich, von allen äußeren materiellen Dingen verſchieden und unabhängig. †) Daß ſie denkend iſt, iſt für ſich evident; ſie würde denken und exiſtiren, wenn auch keine materiellen Dinge vorhanden wären. Die Seele kann ſich deßwegen leichter erkennen, als ihren Körper. ††)

Alles Weitere, was wir für wahr halten können, beruht auf dieſer Gewißheit; zum Fürwahrhalten gehört Evidenz. Nichts iſt wahr, was nicht innere Evidenz im Bewußtſeyn hat. „Die Evidenz von Allem beruht nun darauf, daß wir es ebenſo klar und deutlich einſehen, als jene Gewißheit ſelbſt, und daß es ſo von dieſem Princip abhängt und mit ihm übereinſtimmt, daß, wenn wir daran zweifeln wollten, wir auch an dieſem Principe" (an unſerem Ich) „zweifeln müßten." †††)

c. Das Dritte iſt der Uebergang dieſer Gewißheit zur Wahrheit, zu Beſtimmtem; dieſen Uebergang macht Carteſius

---

*) *Respons. ad sec. object.: Rationes more geometr. dispos., Postulata, p.* 86 (*p.* 454—455); *Spinoza: Principia philosophiae Cartes., p.* 13.

**) *Princip. philos., P. IV,* § 196, *p.* 215—216 (*p.* 507—509); *Meditation., VI, p.* 38 (*p.* 329—330); *Spinoza: Principia philos. Cartes., p.* 2—3.

***) *Respons. ad sec. object.: Rat. more geom. dispos., Axiomata V — VI, p.* 86 (*p.* 453).

†) *Ibidem, Propositio IV, p.* 91 (*p.* 464 — 465).

††) *Meditationes, II, p.* 9—14 (*p.* 246 — 262).

†††) *De Methodo, IV, p.* 21 (*p.* 158—159); *Spinoza: Principia philosoph. Cartes., p.* 14.

auf naive Weiſe. Dieſes Wiſſen iſt für ſich nun die vollkommene Evidenz, Gewißheit, aber es iſt noch nicht die Wahrheit; — oder wenn wir jenes Seyn als Wahrheit nehmen, ſo iſt dieß ein leerer Inhalt, und um den Inhalt iſt es zu thun. — Die nächſte Betrachtung iſt nun die der Metaphyſik des Descartes. Die Einheit des Seyns und des Denkens iſt dabei das Erſte, und das Denken wird dabei genommen als das reine Denken; Descartes hat dieſen Satz aber nicht bewieſen. Es ſind verſchiedene Beſtimmungen, Denken und Seyn, — und nur ihre Verſchiedenheit muß aufgezeigt werden; daß ſie identiſch ſind, dieſen Beweis hat Descartes nicht geführt. Es ſteht einſtweilen voran, es iſt die intereſſanteſte Idee der neueren Zeit überhaupt; er hat ſie zuerſt aufgeſtellt. — Das Bewußtſeyn iſt ſeiner ſelbſt gewiß; Ich denke, damit iſt geſetzt das Seyn. Der Fortgang iſt hier, daß ein Intereſſe entſteht für weitere Vorſtellungen von der abſtrakten Einheit; da geht er nun äußerlich reflektirend zu Werke. „Das Bewußtſeyn, das nur ſich ſelbſt gewiß weiß, ſucht nun aber ſeine Kenntniß zu erweitern, und findet, daß es Vorſtellungen von vielen Dingen hat, in welchen Vorſtellungen es ſich nicht täuſcht, ſo lange es nicht behauptet oder negirt, daß ihnen etwas Aehnliches außer ihm entſpreche.“ Die Täuſchung bei den Vorſtellungen hat erſt Sinn in Beziehung auf äußerliche Exiſtenz. „Es findet auch allgemeine Begriffe, und macht daraus Beweiſe, die evident ſind: z. B. der geometriſche Satz, daß die drei Winkel im Dreieck zuſammen zweien Rechten gleich ſeyen, iſt eine Vorſtellung, die an ſich unwiderſtehlich aus anderen folgt. Aber bei der Reflexion, ob es ſolche Dinge wirklich gebe, zweifelt es daran;“ *) es iſt ja das Dreieck gar nicht gewiß.

Die Ausdehnung iſt nicht in der unmittelbaren Gewißheit

*) Principia philosophiae, P. I, §. 13, p. 3—4 (*p.* 71—72).

meiner ſelbſt enthalten. *) Die Seele kann ſeyn ohne das Körperliche, und dieſes ohne ſie; ſie ſind realiter verſchieden, eins denkbar ohne das andere. **) Die Seele denkt und erkennt nicht das Andere ebenſo deutlich, als die Gewißheit ihrer ſelbſt. ***) Die Wahrheit dieſes Wiſſens beruht auf dem Beweiſe vom Daſeyn Gottes. Die Seele iſt eine unvollkommene Subſtanz, hat aber die Idee von Vollkommenheit in ſich, — eines abſolut vollkommenen Weſens; dieſe Idee iſt nicht in ihr ſelbſt erzeugt, weil ſie unvollkommene Subſtanz iſt, alſo angeboren. †) Das Bewußtſeyn hierüber drückt ſich bei Descartes ſo aus, daß, ſo lange Gottes Daſeyn nicht bewieſen und eingeſehen iſt, die Möglichkeit bleibt, daß wir uns täuſchen, weil man nicht wiſſen kann, ob wir nicht eine zum Irren eingerichtete Natur haben. ††) Die Form iſt etwas ſchief, drückt nur überhaupt den Gegenſatz aus, den das Selbſtbewußtſeyn gegen das Bewußtſeyn von Anderem hat, von Gegenſtändlichem; und es iſt um die Einheit von Beiden zu thun, — ob das, was im Denken iſt, auch die Gegenſtändlichkeit habe. Dieſe Einheit liegt nun in Gott, oder iſt Gott ſelbſt.

Ich trage dieß in der Weiſe des Carteſius vor: „Unter den verſchiedenen Vorſtellungen nun, die wir haben, iſt auch die Vorſtellung eines höchſt intelligenten, höchſt mächtigen und abſolut vollkommenen Weſens; und dieß iſt die vorzüglichſte aller Vorſtellungen," — die allbefaſſende, allgemeine Vorſtellung. *α*) Es finden ſich Vorſtellungen; es iſt ungewiß, ob ſie ſind. *β*) Eine iſt ausgezeichnet; bei ihr findet dieſe Ungewißheit nicht

*) *Cf. Respons. ad sec. object: Rationes more geom. dispos., Def. I, p.* 85 (*p.* 451 — 452).

**) *Ibidem, Proposit. IV, p.* 91 (*p.* 464 — 465).

***) *Meditationes, III, p.* 15 — 17 (*p.* 263 — 268).

†) *Principia philos., P. I,* §. 20, *p.* 6 (*p.* 76 — 77); *Meditationes, III, p.* 17 — 25 (*p.* 268 — 292); *De Methodo, IV, p.* 21 — 22 (*p.* 159 — 162).

††) Spinoza: Principia philos. Cartes., p. 10; *vergl. Oben, S.* 337.

Statt. Sie hat das Eigenthümliche, daß „wir darin die Exiſtenz nicht als eine bloß mögliche und zufällige erkennen, wie in den Vorſtellungen anderer Dinge, die wir deutlich wahrnehmen, ſondern als eine ſchlechthin nothwendige und ewige Beſtimmung. Wie der Geiſt z. B. wahrnimmt, daß im Begriffe des Dreiecks enthalten, die drei Winkel ſeyen gleich zweien Rechten, alſo habe das Dreieck ſie: ſo daraus, daß er percipirt, daß die Exiſtenz nothwendig und ewig in dem Begriffe des vollkommenſten Weſens enthalten iſt, muß er ſchließen, daß das vollkommenſte Weſen exiſtire." *) Denn zur Vollkommenheit gehört auch die Beſtimmung der Exiſtenz; denn die Vorſtellung von einem Nichtexiſtirenden iſt weniger vollkommen. Da iſt alſo die Einheit des Denkens und Seyns, und der ontologiſche Beweis vom Daſeyn Gottes; dieß ſahen wir nun ſchon früher bei'm Anſelm. **) Es wird geſagt: Das Allgemeine, was wir Gott nennen, iſt das Vollkommenſte. Und es entſteht nun die Frage: Iſt es auch in der Exiſtenz? Die Vorſtellung des Vollkommenſten enthält auch die Beſtimmung der Exiſtenz; ſonſt wäre es nicht das Vollkommenſte.

Descartes geht dazu ſo fort. Descartes hat ſo Axiom: α) „Es giebt verſchiedene Grade der Realität oder Entität; denn die Subſtanz hat mehr Realität als das Accidenz oder der Modus, — die unendliche Subſtanz mehr als die endliche." ***) Dieß iſt ein Axiom bei Carteſius, eine unmittelbare Gewißheit; aber dieſe Unterſchiede ſind nicht in „Ich denke," — es iſt nach der Weiſe eines Erfahrungsſatzes aufgeſtellt.

β) „In dem Begriff eines Dings iſt die Exiſtenz enthalten, entweder die nur mögliche oder die nothwendige," †) —

*) Principia philos., P. I, §. 14, p. 4 (*p.* 72 — 73).

**) *S. Oben, S.* 164 *flg.*

***) *Resp. ad sec. object.: Rat. more geom. disp., Axiom. VI, p.* 88 (*p.* 459).

†) *Spinoza: Princ. phil. Cart., Ax. VI, p.* 16; *cf. Cartesii Resp. ad sec. obj.: Rat. more geom. disp., Ax. X, p.* 89 (*p.* 460).

die unmittelbare Gewißheit eines Andersſeyns, des Gegenſatzes; es iſt dem Ich ein Nichtich entgegengeſetzt, im Ich denke (Begriff) das Seyn enthalten.

γ) „Kein Ding oder keine Vollkommenheit eines Dings, die wirklich actu exiſtirt, kann zur Urſache ihrer Exiſtenz das Nichts haben.“ *) Dieß iſt ebenſo evident, als Ich denke. „Denn wenn von Nichts etwas prädicirt werden könnte, ſo könnte ebenſo gut das Denken von ihm prädicirt werden: und ich würde alſo ſagen, ich ſey nichts, indem ich denke.“ **) Das unmittelbare Wiſſen, die ſinnliche Gewißheit hat keine Nothwendigkeit. — Hier geht Descartes in eine Trennung, in ein Verhältniß über, das nicht erkannt iſt; es kommt der Begriff von Urſache hinzu, der wohl ein Denken iſt, aber ein beſtimmtes Denken. Spinoza in ſeiner Erläuterung ſagt, „daß die Vorſtellungen mehr oder weniger Realität enthalten, und jene Momente ebenſo viel Evidenz haben als das Denken ſelbſt, weil ſie nicht nur ſagen, daß wir denken, ſondern wie wir denken.“ ***) Aber dieſe beſtimmten Weiſen eben als Unterſchiede in der Einfachheit des Denkens wären zu erweiſen. Spinoza ſetzt noch zu dieſem Uebergange hinzu, daß „die Grade der Realität, welche wir in den Ideen wahrnehmen, nicht in den Ideen ſind, ſofern ſie nur als Arten des Denkens betrachtet werden: ſondern ſofern die eine eine Subſtanz, eine andere nur einen Modus der Subſtanz vorſtellt, — oder mit einem Worte, inſofern ſie als Vorſtellungen von Dingen betrachtet werden.“ †)

δ) „Die objektive Realität der Begriffe“ (d. h. die Entität des Vorgeſtellten, inſofern es in dem Begriffe iſt) „erfordert eine Urſache“ (Sache an ſich), „worin dieſelbe Realität nicht

*) *Resp. ad sec. object.: Rat. more geom. dispos., Ax. III, p.* 88 (*p.* 458).

**) *Spinoza: Principia philos. Cartes., p.* 15.

***) Ibidem, p. 14.

†) Ibidem, p. 17.

nur objektiv" (d. h. im Begriffe)," ſondern formell oder auch eminenter enthalten iſt;" — „formell, d. h. ebenſo vollkommen: eminenter, vollkommener. Denn es muß wenigſtens ſo viel in der Urſache ſeyn, als in der Wirkung." *)

ε) „Die Exiſtenz Gottes wird unmittelbar" — a priori — „aus der Betrachtung ſeiner Natur erkannt. Daß etwas in der Natur oder in dem Begriffe eines Dings enthalten iſt, iſt ſo viel als ſagen, daß es wahr iſt: die Exiſtenz iſt unmittelbar in dem Begriff Gottes enthalten; es iſt alſo wahr, von ihm zu ſagen, daß eine nothwendige Exiſtenz in ihm iſt." **) — „In dem Begriffe jedes Dings iſt entweder eine mögliche oder eine nothwendige Exiſtenz enthalten: eine nothwendige im Begriffe Gottes, d. h. des abſolut vollkommenen Weſens; denn ſonſt würde er als unvollkommen begriffen." ***)

Descartes nimmt auch dieſe Wendung: „Propoſition VI. A posteriori aus dem bloßen Begriffe in uns die Exiſtenz Gottes zu beweiſen. Die objektive Realität eines Begriffes erfordert eine Urſache, in welcher dieſelbe Realität nicht bloß objektiv" (als im Endlichen), „ſondern formaliter" (frei, rein für ſich ſelbſt, außer uns) „oder eminenter" (und als urſprünglich) „enthalten iſt." (Ax. VIII: „In der Urſache als ſolcher iſt die Realität formell oder eminenter.") „Wir haben aber einen Begriff von Gott, ſeine objektive Realität iſt aber in uns weder formell noch eminenter enthalten, und kann alſo nur in Gott ſelbſt ſeyn." †)

*) *Resp. ad sec. obj.: Rat. more geom. disp., Ax. IV — V, p.* 88 (*p.* 458 — 459); *Spinoza: Princ. phil. Cart., Ax. VIII — IX, p.* 16.

**) *Resp. ad sec. obj.: Rat. more geom. disp., Propos. I, p.* 89 (*p.* 460 — 461).

***) Spinoza, Princip. philos. Cart., Ax. VI, p. 16: In omnis rei idea sive conceptu continetur existentia vel possibilis, vel necessaria: necessaria in Dei, sive entis summe perfecti conceptu; nam alias concipereturimperfectum.

†) Spinoza: Princip. philos. Cart., Propos. VI, p. 20, et Ax. VIII,

Wir ſehen dann, daß dieſe Idee eine Vorausſetzung iſt. Wir finden in uns dieſe Idee, würde man jetzt ſagen; daß dieſes iſt, das iſt die höchſte Idee. Es iſt alſo ſo vorausgeſetzt; und wenn wir fragen, ob dieſe Idee exiſtire, ſo ſoll gerade dieß die Idee ſeyn, daß damit auch die Exiſtenz geſetzt iſt. Sagt man nämlich, es iſt nur eine Vorſtellung: ſo widerſpricht es dem Inhalte der Vorſtellung. Aber es befriedigt hier nicht, daß die Vorſtellung ſo eingeführt wird: Wir haben dieſe Vorſtellung, — daß ſie mithin ſo als ein Vorausgeſetztes erſcheint. Sodann iſt nicht von dieſem Inhalt an ihm ſelbſt gezeigt, daß er ſich zu dieſer Einheit des Denkens und Seyns beſtimmt. Es iſt hier in der Form von Gott keine andere Vorſtellung gegeben, als die in Cogito, ergo sum, — Seyn und Denken unzertrennlich verbunden; hier haben wir die Geſtalt einer Vorſtellung, die ich in mir habe. Der ganze Inhalt dieſer Vorſtellung, der Allmächtige, Allweiſe u. ſ. f. ſind Prädikate, die ſich erſt ſpäter ergeben; der Inhalt ſelbſt iſt der Inhalt der Idee, mit der Exiſtenz, mit der Wirklichkeit verbunden. So ſehen wir dieſe Beſtimmungen auf einander folgen auf eine Weiſe, die empiriſch iſt, die alſo nicht philoſophiſch beweiſend iſt, — in der aprioriſchen Metaphyſik überhaupt Vorausſetzungen von Vorſtellungen und ſie denken, wie in der Empirie Verſuche, Beobachtungen, Erfahrungen.

Carteſius ſagt dann: „Und dieß glaubt der Geiſt um ſo mehr," iſt um ſo feſter von dieſer Einheit überzeugt, „wenn er bemerkt, daß er die Vorſtellung von keinem anderen Dinge bei ſich findet, worin die Exiſtenz als nothwendig enthalten ſey. Daraus wird er einſehen, daß jene Idee des höchſten Weſens nicht von ihm erdichtet, noch etwas Chimäriſches, ſondern eine wahrhafte und unveränderliche Natur, die nicht anders als exiſti-

---

p. 16; *Cartesii Resp. ad sec. obj.: Rat. more geom. dispos., Propos. II, p.* 89 (*p.* 461 — 462), *et Ax. V, p.* 88 (*p.* 458).

ren kann, da die nothwendige Exiſtenz in ihr enthalten iſt. — Unſere Vorurtheile hindern uns daran, dieß leicht feſtzuhalten, da wir gewohnt ſind, bei allem Anderen die Eſſenz" (Weſen, Begriff) „von der Exiſtenz zu unterſcheiden." *) Darüber, daß das Denken nicht untrennbar ſey von der Exiſtenz, iſt das gewöhnliche Gerede: „Wenn das wäre, was man ſich denkt, ſo würde es anders ſtehen." Aber man berückſichtigt hierbei nicht, daß das immer ein beſonderer Inhalt iſt, und daß darin gerade das Weſen der Endlichkeit der Dinge beſteht, daß Begriff und Seyn trennbar ſind. Wie kann man aber von endlichen Dingen auf das Unendliche ſchließen?

„Ferner dieſer Begriff," fährt Carteſius fort, „iſt nicht von uns gemacht." Wir finden in uns dieſe Vorſtellung; es iſt eine ewige Vorſtellung, eine ewige Wahrheit, — daſſelbe, was jetzt geſagt wird, daß es in uns geoffenbart iſt. „Wir finden in uns die Perfektionen nicht, die in dieſer Vorſtellung. Alſo ſind wir gewiß, daß eine Urſache, worin alle Perfektion, Gott als real exiſtirend, ſie uns gegeben; denn es iſt uns gewiß, daß aus Nichts Nichts entſtehe" (nach Böhme hat Gott die Materie der Welt aus ſich ſelbſt genommen), „und was vollkommen, nicht die Wirkung von etwas Unvollkommenem ſeyn könne." **) Der Beweis der Exiſtenz Gottes aus ſeiner Idee iſt: In dieſem Begriff iſt das Daſeyn enthalten; alſo iſt es wahr. „Von ihm müſſen wir in der wahrhaften Wiſſenſchaft alle erſchaffenen Dinge ableiten." ***)

Mit dem Erweiſe des Daſeyns Gottes wird zugleich die Evidenz aller Wahrheit in ihrem Urſprunge und in ihrer Gültigkeit begründet. Gott als Urſache iſt das Fürſichſeyn, die Realität, die nicht die Entität, Exiſtenz im Denken iſt. Eine ſolche Exiſtenz, die Urſache (nicht Sache überhaupt), liegt im

*) Principia philosophiae, P. I, §. 15—16, p. 4—5 (*p.* 73—74).
**) Ibidem, §. 18, p. 5 (*p.* 74 — 75).
***) Ibidem, §. 24, p. 7 (*p.* 78 — 79).

Begriff des Nicht-Ich, nicht jedes bestimmten Begriffs, — denn diese als bestimmte sind Negationen, — sondern nur der reinen Existenz oder der vollkommenen Ursache. Sie ist Ursache der Wahrheit der Ideen; denn sie eben ist die Seite des Seyns derselben.

d. Das Vierte ist nun, daß Cartesius sagt: „Was uns von Gott geoffenbart ist, müssen wir glauben, ob wir es gleich nicht begreifen. Es ist nicht zu verwundern, da wir endlich, daß in Gottes Natur als unbegreiflich Unendliches ist, das über unsere Fassung geht." Das ist denn ein Hereinfallen einer gewöhnlichen Vorstellung. „Deswegen müssen wir uns nicht mit Untersuchungen über das Unendliche ermüden; denn, da wir endlich, ist es ungereimt, etwas darüber zu bestimmen." *) So z. B. die Freiheit des Willens und die göttliche Präscienz, — Beides ist uns gewiß; er ist nicht verlegen, wie sich dieß vereinbare. **) Das aber lassen wir jetzt. — Das Mysterium der Dreieinigkeit wird immer in uns geboren, sagt Böhme. ***)

„Das erste Attribut Gottes," in dem diese Einheit ist, „ist nun, daß er wahrhaftig ist, und der Geber alles Lichts; es ist seiner Natur also ganz zuwider, daß er uns täuscht. Daher das Licht der Natur oder das Erkenntnißvermögen, von Gott uns gegeben, kann kein Objekt berühren, das nicht wahr wäre, insofern es von ihm" (dem Erkenntnißvermögen) „berührt würde, d. i. deutlich und klar eingesehen wird." Gott schreiben wir Wahrhaftigkeit zu. Daraus folgert er also das Band zwischen dem Erkennen und der Wahrhaftigkeit, Objektivität dessen, was wir erkennen. Das Erkennen hat Gegenstände, hat einen Inhalt, der erkannt wird; diesen Zusammenhang heißen wir dann Wahrheit. Die Wahrhaftigkeit Gottes ist gerade dieses, die Einheit des Gedachten und des Seyenden. „Dadurch wird nun

*) Principia philosophiae, P. I, §. 24 — 26, p. 7 (*p.* 79 — 80).
**) *Ibidem*, §. 39 — 41, *p.* 10 — 11 (*p.* 86 — 88).
***) *S. Oben, S.* 323.

der Zweifel gehoben, als ob es seyn könnte, daß das nicht wahr wäre, was uns ganz evident ist. Mathematische Wahrheiten dürfen uns also nicht mehr verdächtig seyn. Ebenso, wenn wir auf das Acht geben, was wir in den Sinnen, im Wachen oder im Schlaf klar und deutlich unterscheiden: so ist es leicht, in jeder Sache zu erkennen, was in ihr Wahres ist." *)

„Es ist gewiß, wegen Gottes Wahrhaftigkeit, daß das Vermögen zu percipiren, und das Vermögen durch den Willen zuzustimmen (assentiendi), wenn es sich nur auf das klar Percipirte erstreckt, nicht auf Irrthum gehen (tendere in falsum) könne. Wenn dieß auch auf keine Weise bewiesen werden könnte, so ist so fest von Natur in Allen, daß, so oft wir Etwas deutlich percipiren, wir ihm von selbst (sponte) beistimmen, und auf keine Weise zweifeln können, daß es wahr ist." **) Dieß Alles ist höchst naiv und schlicht hererzählt, aber unbestimmt; es bleibt formell, ohne Tiefe, — es ist eben so. Die Wahrhaftigkeit Gottes ist das absolute Band des von uns klar Eingesehenen und der äußeren Realität. Der Gang bei Cartesius ist der Gang des klaren Verstandes. Gewißheit ist das Erste; davon wird nicht Inhalt nothwendig abgeleitet, weder Inhalt überhaupt, noch weniger seine Objektivität als unterschieden von der inneren Subjektivität des Ich. Sondern es wird gesagt, wir finden in uns die Idee des Vollkommensten; die Vorstellung wird hier als gefundene vorausgesetzt. Daran wird gemessen die bloße Vorstellung von Gott, die keine Existenz in sich enthält; und es wird gefunden, daß sie ohne Existenz unvollkommen wäre. Diese Einheit Gottes selbst, seiner Idee mit seinem Daseyn, ist allerdings die Wahrhaftigkeit; an dieser haben wir eben so den Grund, das für wahr zu halten, was für uns ebenso gewiß ist, als die Wahrheit unserer selbst.

---

*) Principia philosophiae, P. I, §. 29 — 30, p. 8 (*p.* 81 — 83); *Meditationes, IV*, *p.* 25 (*p.* 293 — 294).

**) Principia philos., P. I, §. 43, p. 11 (*p.* 89).

Was gedacht wird richtig und klar, das iſt ſo. Es iſt alſo ausgeſprochen, daß der Menſch durch das Denken erfahre, was in der That an den Dingen iſt. Die Quellen der Irrthümer liegen in der Endlichkeit unſerer Natur. *) In der weiteren Ausführung liegt bei Carteſius das zu Grunde, was überhaupt gedacht, und nur inſofern es ein Gedachtes, Allgemeines iſt, Wahrheit habe. Hiermit iſt Gottes Wahrhaftigkeit zum abſoluten Bande zwiſchen dem abſoluten Erkennen und der Wirklichkeit deſſen, was ſo erkannt wird, geſetzt. Daß dieſes erſte Attribut Gottes das Band iſt zwiſchen dem ſubjektiven klaren und deutlichen Denken und der Objektivität, hat ein Carteſianer, wenn man ihn anders ſo nennen darf, Malebranche, den man hier gleich erwähnen könnte, **) in ſeiner Recherche de la vérité, wie wir ſehen werden, noch beſtimmter ausgedrückt, noch enger zuſammengezogen. — Wir haben hier dieſen Gegenſatz, ſubjektives Erkennen und die Wirklichkeit. Das Eine Mal iſt geſagt, ſie ſind beide unzertrennlich verbunden; Denken iſt Seyn. Das andere Mal werden ſie verſchieden betrachtet; da tritt nun das Bedürfniß ein, ſie zu vermitteln. Auf dem Vermitteln beruht der Beweis dieſer Einheit. Hier iſt nun unſer Erkennen vorgeſtellt, und auf der anderen Seite die Wirklichkeit; als das Vermittelnde wird die Wahrhaftigkeit Gottes geſetzt. Dieſe Wahrhaftigkeit oder die Wahrheit Gottes iſt, daß ſeine Idee unmittelbar die Wirklichkeit in ſich enthält; Begriff und ſeine Realität nennen wir Wahrheit. — Dieß ſind ſo die Grundbeſtimmungen.

Dieß iſt die Idee, die in dieſer Metaphyſik zu Grunde liegt: α) Von der Gewißheit ſeiner ſelbſt zur Wahrheit zu kommen, im Begriffe des Denkens das Seyn zu erkennen. In jenem Denken „Ich denke" bin ich Einzelner; das Denken als

*) *Principia philosophiae, P. I, §. 35 — 36, 38, p. 9 — 10 (p. 84 — 85, 86); Meditationes, IV, p. 25 — 26 (p. 295 — 297).*

**) *In den Vorlesungen von 18$\frac{22}{30}$ ist die Philosophie des Malebranche gleich hier eingeschoben.*

ein ſubjektives ſchwebt vor: nicht im Begriff des Denkens ſelbſt wird das Seyn aufgezeigt, zur Trennung überhaupt fortgegangen. β) Das Negative des Seyns für das Selbſtbewußtſeyn ſchwebt ebenſo vor; und dieß Negative, vereinigt mit dem poſitiven Ich, iſt als an ſich vereinigt in einem Dritten, in Gott geſetzt. In ihm iſt Denken und Seyn daſſelbe; eben im Negativen, im Begriffe, Gedachtſeyn deſſelben iſt das Seyn.

α) Ein Einwurf iſt ſchon alt, auch kantiſch, daß aus dem Begriffe des vollkommenſten Weſens mehr nicht folgt, als daß im Gedanken Daſeyn und vollkommenſtes Weſen verknüpft ſind, nicht aber außer dem Gedanken. Allein eben der Begriff des Daſeyns iſt dieß Negative des Selbſtbewußtſeyns, nicht außer dem Gedanken, ſondern Gedanke von dem Außer dem Denken. β) Gott — vorher Möglichkeit, kein Widerſpruch — hat gegenſtändliche Form für das Selbſtbewußtſeyn, iſt alle Realität, inſofern ſie poſitiv, d. h. eben Seyn, Einheit des Denkens und Seyns, vollkommenſtes Weſen. Seyn nimmt er nun in dem ganz poſitiven Sinne, und hat nicht den Begriff davon, daß es eben das Negative des Selbſtbewußtſeyns iſt.

2. Das einfache Seyn als Negatives des Selbſtbewußtſeyns geſetzt, iſt es die Ausdehnung; und Descartes negirt alſo von Gott die Ausdehnung,*) bleibt bei dieſer Trennung ſtehen, verknüpft das Univerſum, die Materie, ſo mit Gott, daß er Schöpfer, Urſache deſſelben ſey,**) und hat den richtigen Gedanken, daß die Erhaltung eine fortgeſetzte Schöpfung iſt,***) ſofern die Schöpfung als Thätigkeit getrennt geſetzt wird: — aber führt eben die Ausdehnung nicht auf wahrhafte Weiſe zurück in das Denken.

*) *Principia philos., P. I, §. 23, p. 6—7 (p. 78); Spinoza: Princip. philos. Cart., Prop. XVI, p. 36—37; Prop. XXI, p. 38.*

**) *Princip. philos., P. I, §. 22, p. 6 (p. 77—78); Spinoza, l. l. Corollar. II, p. 30—31.*

***) *Responsiones quartae, p. 133 (p. 70); Spinoza, l. l. Coroll. I, p. 30.*

Gott iſt die Urſache des Univerſum's. Die Materie — ausgedehnte Subſtanzen — ſteht den denkenden Subſtanzen gegenüber, die einfach ſind. Sofern das Univerſum von Gott erſchaffen iſt, konnte es nicht ſo vollkommen ſeyn als ſeine Urſache. (Die Wirkung iſt unvollkommener als die Urſache, iſt Geſetztſeyn, wenn beim Verſtandesbegriffe der Urſache ſtehen geblieben wird; Ausdehnung iſt ſchon das Unvollkommenere, aber nicht deducirt.) Als unvollkommen können ſie nicht durch ſich ſelbſt oder ihren Begriff exiſtiren und beſtehen; ſie bedürfen alſo jeden Moment der Aſſiſtenz Gottes zu ihrer Erhaltung, ohne dieſe würden ſie augenblicklich in Nichts zurückſinken. Erhaltung iſt unaufhörliche Wiederhervorbringung. *)

Descartes geht nun zu weiteren Beſtimmungen fort, und ſagt Folgendes: „Das, was unter unſer Bewußtſeyn fällt, betrachten wir entweder als Dinge oder deren Eigenſchaften, oder als ewige Wahrheiten, die keine Exiſtenz außer unſerem Denken haben," **) — die nicht dieſer oder jener Zeit, dieſem oder jenem Orte angehören. Die letzten nennt er nun uns eingeboren, die nicht von uns gemacht ſind, nicht empfunden, ***) und der ewige Begriff des Geiſtes ſelbſt, und die ewigen Beſtimmungen ſeiner Freiheit, ſeiner ſelbſt als ſeiner, ſind. Von hier geht die Vorſtellung aus, ob die Ideen angeboren ſind (innatae ideae). So ſagt Cicero, die Natur habe ſie in uns gepflanzt. Dieſer Ausdruck, ewige Wahrheit, iſt bis auf die neueſten Zeiten ganz gebräuchlich. Ewige Wahrheiten ſind allgemeine, ganz allgemeine Beſtimmungen, ganz allgemeiner Zuſammenhang; und von dieſen iſt hier vorgeſtellt, daß ſie uns angeboren ſind. Angeboren iſt ein ſchlechter Ausdruck, weil dieß eine natürliche Weiſe bezeichnet; er paßt nicht für den Geiſt,

*) *Buhle: Geſchichte der neueren Philoſophie, Band III, Abth. 1, S. 17 — 18.*

**) Principia philosophiae, P. I, §. 48, p. 12 (*p.* 92).

***) *Meditationes, III, p. 17 (p. 268 — 269).*

wegen der phyſiſchen Geburt. Wir würden ſagen, es liege dieß in der Natur, im Weſen unſeres Geiſts begründet. Der Geiſt iſt thätig, und verhält ſich in ſeiner Thätigkeit auf eine beſtimmte Weiſe; dieſe hat aber keinen anderen Grund, als ſeine Freiheit. Daß dieß aber ſo ſey, dazu gehört mehr, als es nur zu ſagen; es müßte abgeleitet werden als nothwendiges Produciren unſeres Geiſtes. Dieſe ewigen Wahrheiten ſind für ſich. Solche logiſche Geſetze ſind z. B.: „Aus Nichts wird Nichts;" „Etwas kann nicht zugleich ſeyn und nicht ſeyn." *) Das ſind Fakta des Bewußtſeyns; ebenſo moraliſche Grundſätze. Carteſius verläßt dieſe bald wieder; ſie ſind nur im Denken als ſubjektivem, er hat noch nicht nach ihrem Inhalt gefragt.

Was nun die Dinge betrifft, zu deren Betrachtung Carteſius übergeht, das Andere zu dieſen ewigen Wahrheiten: ſo ſind die allgemeinen Beſtimmungen der Dinge Subſtanz, Dauer, Ordnung u. ſ. f. **) Von dieſen giebt er dann Definitionen. Er legt zum Grunde, man müſſe keine Vorausſetzungen machen; und die Vorſtellungen, zu denen er dann übergeht, dieſe nimmt er als ein Gefundenes auf in unſerem Bewußtſeyn. Er definirt ſie; die allgemeinen Gedanken, Kategorien, wie Ariſtoteles, ſucht er auf. Er definirt nun die Subſtanz ſo: „Unter Subſtanz verſtehe ich nichts Anderes als eine Sache (rem), die keines anderen Etwas zum Exiſtiren bedarf; und als eine ſolche Subſtanz, die keiner anderen Sache bedarf, kann nur eine einzige angeſehen werden, nämlich Gott." Das iſt, was Spinoza ſagt; man kann ſagen, es ſey auch die wahrhafte Definition, die Einheit der Idee und der Realität. Solche Subſtanz iſt nun Gott; die anderen, die wir Subſtanzen nennen, exiſtiren nicht für ſich, haben ihre Exiſtenz nicht im Begriff ſelbſt. „Alle anderen" (Dinge) „können nur vermöge eines concursus" (einer Aſſiſtenz)

*) Principia philosophiae, P. I, §. 49, p. 13 (*p.* 93).
**) Ibidem, §. 48, p. 12 (*p.* 92).

„Dei existiren.“ Das Zusammenkommen von Seele und Leib bewirke so Gott; das nannte man System der Assistenz. Gott ist das absolut Verknüpfende von Begriff und Wirklichkeit; die Anderen, die Endlichen, die eine Grenze haben, in Abhängigkeit stehen, bedürfen eines Anderen; die allgemeine Verknüpfung ist nun Gott. „Heißen wir daher auch andere Dinge Substanzen, so kommt ihnen und Gott dieser Ausdruck nicht, wie man in den Schulen sagt, univoce zu; d. h. es kann keine bestimmte Bedeutung dieses Worts angegeben werden, die Gott und den Kreaturen gemeinschaftlich wäre.“ *)

„Ich anerkenne aber nicht mehr als zweierlei Gattungen der Dinge: nämlich die eine ist die Gattung der denkenden, und die andere die Gattung der Dinge, die sich auf das Ausgedehnte beziehen.“ **) Da haben wir diesen Unterschied vom Denken und vom Ausgedehnten, Räumlichen, Außereinander. Das Denken, Begriff, Geistiges, Selbstbewußtes ist das, was bei sich ist, und hat den Gegensatz des Nichtbeisichselbstseyenden, Ausgedehnten, Unfreien. Dieß ist der reale Unterschied (distinctio realis) der Substanzen: „Die Eine kann deutlich und bestimmt gefaßt werden (intelligi) ohne die andere.“ ***) „Die körperliche und die denkende erschaffene Substanz können aber darum unter diesen gemeinschaftlichen Begriff gefaßt werden, weil sie Dinge sind, die allein Gottes concursus zum Existiren bedürfen.“ †) Sie sind allgemeiner; die anderen endlichen Dinge bedürfen anderer Dinge, Bedingungen zu ihrer Existenz. Aber die ausgedehnte Substanz, das Reich der Natur, und die geistige Substanz bedürfen einander nicht. ††) Man kann sie Substanzen nennen, weil Jedes dieser ganze Umfang, eine Totalität für sich ist;

*) Principia philosophiae, P. I, §. 51, p. 14 (*p.* 95).
**) Ibidem, §. 48, p. 12 — 13 (*p.* 92).
***) Ibidem, §. 60, p. 16 (*p.* 101).
†) Ibidem, §. 52, p. 14 (*p.* 95).
††) *Ration. more geometr. dispos., Definit. X, p.* 86 (*p.* 451).

Jedes der Beiden, das Ganze jeder Seite, kann ohne das Andere gefaßt werden. Dieſe bedürfen nur der Konkurrenz Gottes; d. h. das Reich des Denkens iſt eine Totalität in ſich, und die Natur iſt ebenſo ein totales Syſtem. Darum ſind ſie alſo auch (ſchloß nun Spinoza) an ſich identiſch, abſolut identiſch als Gott, die abſolute Subſtanz; für den denkenden Geiſt iſt dieſes Anſich Gott, oder ihre Unterſchiede ſind ideelle. — Carteſius geht vom Begriff Gottes zum Erſchaffenen, Denken und Ausdehnung, und von da in's Beſondere.

„Die Subſtanzen haben nun mehrere Attribute, ohne die ſie nicht gedacht werden können," — ihre Beſtimmtheit; „jede hat aber ein ſolches eigenthümliches, das ihre Natur und Eſſenz ausmacht," — einfache, allgemeine Beſtimmtheit, „und worauf ſich die anderen alle beziehen. So macht das Denken das abſolute Attribut des Geiſtes aus," Denken iſt ſeine Qualität; „Ausdehnung iſt" die weſentliche Beſtimmung der Körperlichkeit, und nur dieß iſt „die wahrhafte Natur des Körpers. Alles Andere iſt nur ein Modus, wie Figur, Bewegung im Ausgedehnten: Einbildungskraft, Empfindung, Wille im Denkenden." *) — „Gott iſt die unerſchaffene, denkende Subſtanz." **)

Hier geht nun Carteſius zum Einzelnen; an der Ausdehnung ſind wieder zwei Beſtimmungen, Materie und Bewegung. Er verfolgt das Ausgedehnte, kommt auf Materie, Ruhe, Bewegung. — Ein Hauptgedanke Descartes' iſt nun über die Materie; er faßt das Weſen des Körpers nur als Ausdehnung. Nach Descartes iſt die Natur des Körpers vollendet durch ſein Ausgedehntſeyn; Körper iſt er, inſofern er ausgedehnt iſt, nicht inſofern er andere Qualitäten hat. Alles Andere, was wir als Qualitäten der Körper gelten laſſen, ſind nur ſekundäre Qualitäten, Modi u. ſ. f.; ſie können weggenommen und weg-

*) Principia philosophiae, P. I, §. 53, p. 14 (*p.* 96 — 97).
**) Ibidem, §. 54, p. 14 (*p.* 97).

gedacht werden. Wir sagen: Der Körper leistet auch Widerstand, hat Geruch, Geschmack, Farbe; ohne solche ist kein Körper. Materie, Körperlichkeit, Ausdehnung ist für den Gedanken (nach Cartesius) ganz dasselbe. Die körperliche Welt soll gedacht werden, es soll also nur dieß von ihr aufgenommen werden; das ist das Wesentliche derselben, was für den Gedanken ist. Die weiteren Bestimmungen des Ausgedehnten halten sich innerhalb dieser Sphäre: Quantum von Ausdehnung, Ruhe, Bewegung, Trägheit. Diese anderen Eigenschaften der Körper sind etwas bloß Sinnliches, und das weist Cartesius nach, wie es schon längst von den Skeptikern gezeigt worden ist. *)

Jenes ist allerdings der abstrakte Begriff, oder das reine Wesen; aber eben zum Körper oder in das reine Wesen gehört nothwendig Negativität, Verschiedenheit. Daß dieß das Wesen des Körpers ist, zeigt er dadurch, daß alle Bestimmungen desselben ausgelöscht, keine absolut prädicirt werden kann (außer Ausdehnung): Farbe, Durchsichtigkeit, Härte u. s. f.; Materie und Ausdehnung sind identisch. — Er unterstützte dieß durch folgenden Grund. Auf die Solidität, Härte (Fürsichseyn) der Materie schließen wir durch den Widerstand, den ein Körper unserer Berührung entgegensetzt, und vermöge der er seinen Ort zu behaupten sucht. Nun nehme man an, daß die Materie, so wie wir sie berühren, immer zurückwiche, wie der Raum, so hätten wir keinen Grund, ihr Solidität beizumessen. Geruch, Farbe, Geschmack sind nur sinnliche Eigenschaften; wahr ist nur, was wir deutlich einsehen. Wenn ein Körper in kleine Theile zerrieben wird, so weicht er auch, und verliert doch seine Natur nicht; Widerstand ist also nicht wesentlich. **) Dieses Nichtfürsichseyn ist aber nur quantitativ geringerer Widerstand; dieser bleibt immer. Cartesius will aber nur denken; Widerstand,

*) *Princip. philos., P. I, §. 66—74, p. 19—22 (p. 107—117).*
**) *Ibidem, P. II, §. 4, p. 25 (p. 123—124).*

Farbe u. s. w. denkt er nicht, er faßt es nur als sinnlich. Er sagt, alles dieses müsse auf die Ausdehnung, als besondere Modifikation derselben, zurückgeführt werden; es macht dem Carteſius Ehre, nur das Gedachte für wahr zu nehmen. — Allerdings aber eben jenes Aufheben ist die negative Bewegung des Denkens; das Wesen ist bedingt durch dieses Denken, d. h. es ist nicht wahres Wesen.

Von dem Begriff der Ausdehnung geht nun Descartes zu Gesetzen der Bewegung über, als dem allgemeinen Erkennen des Ansich des Körperlichen: α) daß es kein Vacuum giebt, eine Ausdehnung ohne körperliche Substanz, d. h. Körper ohne Körper; *) β) keine Atome (kein Fürsichseyn, Individualität), aus demselben Grunde, das Wesen des Körpers ist Ausdehnung; **) γ) ferner daß ein Körper durch etwas außer ihm in Bewegung gesetzt werde, für sich im Zustande der Ruhe beharre, und ebenso im Zustande der Bewegung durch ein Anderes außer ihm zur Ruhe gebracht werden müsse (Trägheit); ***) — nichtssagende Sätze, es ist eben Abstraktion, einfache Ruhe und Bewegung in ihrem Gegensatze festzuhalten.

Ausdehnung und Bewegung sind die Grundbegriffe der mechanischen Physik; sie sind, was die Wahrheit der Körperwelt ist. Idealität schwebt dem Descartes vor; er ist weit erhaben über die Realität der sinnlichen Eigenschaften, aber geht nicht zur Besonderung dieser Idealität über. — Er bleibt also bei der eigentlichen Mechanik stehen. Gebt mir Materie (Ausgedehntes) und Bewegung, und ich will Euch Welten bauen, sagt insofern Carteſius; †) Raum und Zeit waren ihm so die einzigen Bestimmungen des materiellen Universums. Darin liegt

---

*) *Principia philos., P. II, §. 16, p. 29 — 30 (p. 133 — 134).*
**) *Ibidem, §. 20, p. 31 (p. 137 — 138).*
***) *Ibidem, §. 37 — 38, p. 38 — 39 (p. 152 — 154).*
†) *Buhle: Geschichte der neueren Philos., B. III, Abth. 1, S. 19; cf. Princip. phil., P. III, §. 46 — 47, p. 65 (p. 210 — 212).*

denn die mechaniſche Weiſe, die Natur zu betrachten, oder daß die Natur-Philoſophie des Descartes rein mechaniſch iſt; *) ſo daß er alle Verhältniſſe auf Ruhe und Bewegung zurückführt, alle materielle Verſchiedenheit, Farbe, Geſchmack auf Mechanik, Bewegung von Partikeln. Das Verändern der Materie iſt daher allein die Bewegung; auf den Mechanismus müſſen daher alle körperlichen Eigenſchaften und animaliſchen Erſcheinungen zurückgeführt werden. Im Lebendigen ſind Verdauung u. ſ. f. ſolche mechaniſche Effekte, deren Principe Ruhe und Bewegung ſind. Wir ſehen hier alſo den Grund, den Urſprung der mechaniſchen Philoſophie; die Mechanik iſt von Carteſius ausgebildet worden. Es iſt aber eine weitere Einſicht, daß dieß unbefriedigend iſt, — Materie und Bewegung nicht hinreicht, um das Lebendige zu erklären. Es iſt aber das Große darin, daß das Denken in ſeinen Beſtimmungen fortgeht, und daß es dieſe Gedankenbeſtimmungen zu dem Wahrhaften der Natur macht.

Von da geht Descartes zur Mechanik über; Welt-Syſtem, Bewegung der himmliſchen Körper betrachtet er. Er kommt nun auf Bewegung und Ruhe, Erde, Sonne u. ſ. f., **) von da aus auf ſeine Vorſtellung der in ſich zurückgehenden Bewegung der Himmelskörper in der Form von Wirbeln, auf Reflexionen, metaphyſiſche Hypotheſen vom Aus- und Einſtrömen, Durchgehen, Sich-Begegnen u. ſ. w. kleiner Partikelchen in Poren, ***) zuletzt auch auf Salpeter und Schießpulver. †) — Zuerſt ſollen die allgemeinen Gedanken das Intereſſe haben; das Andere, was bei der Ausführung in's Beſondere zu bemerken iſt, iſt dieſes. Das Weitere iſt ein Uebergang zum Beſtimmten; und dieß Beſtimmte, Phyſikaliſche wird errichtet in einer Phyſik, die das

*) *Cf. Principia philos., P. II*, §. 64, *p.* 49 (*p.* 178 — 179).

**) *Ibidem*, *P. III*, §. 5 — 42, *p.* 51 — 63 (*p.* 183 — 208).

***) *Ibidem*, §. 46 *sqq.*, *p.* 65 *sqq.* (*p.* 210 *et suiv.*); *P. IV*, §. 1 *sqq.*, *p.* 137 *sqq.* (*p.* 330 *et suiv.*).

†) *Ibidem*, *P. IV*, §. 69, 109—115, *p.* 166, 178—180 (*p.* 388, 420—425).

Resultat von Beobachtungen und Erfahrungen ist. In der weiteren Ausführung geht er ganz auf verständige Weise fort. Descartes hat so viele Beobachtungen mit einer solchen Metaphysik vermischt; und dieß ist für uns daher etwas Trübes. — Professor Cousin in Paris hat Descartes' Werke neu herausgegeben, 11 Bände in Oktav; der größte Theil besteht in Briefen über physikalische Gegenstände.

Bei dieser Philosophie ist die denkende Behandlung des Empirischen vorherrschend; auf eben diese Weise zeigen sich die Philosophien von dieser Zeit an. Die Philosophie hatte bei Descartes und Anderen noch die unbestimmtere Bedeutung, durch's Denken, Nachdenken, Raisonniren zu erkennen. Das spekulative Erkennen, Ableiten aus dem Begriffe, freie selbstständige Entwickelung des Begriffs ist erst durch Fichte eingeführt. Es ist somit das, was jetzt philosophisches Erkennen, und was sonst wissenschaftliches Erkennen heißt, nicht geschieden. Es rechnete sich also damals alle menschliche Wissenschaft zum Philosophiren; und bei Descartes' Metaphysik sahen wir das ganz empirische Raisonniren aus Gründen, aus Erfahrungen, Thatsachen, Erscheinungen, auf die naivste Weise eintreten. Das Wissenschaftliche dabei bestand überhaupt näher, strenger in der Methode des Beweisens, wie sie in der Geometrie längst gebraucht worden, und in der gewöhnlichen Weise des formell logischen Schließens.

Daher geschieht es denn auch, daß das Philosophiren, das ein Ganzes von Wissenschaften ausmachen soll, anfängt von Logik und Metaphysik; dann der weitere Theil ist eine gewöhnliche Physik, Mathematik, freilich mit metaphysischen Spekulationen vermischt; und der dritte, die Ethik, betrifft die Natur des Menschen, seine Pflichten, Staat, den Bürger. So Descartes. Der erste Theil der Principia philosophiae handelt De principiis cognitionis humanae, der zweite De principiis

rerum materialium. *) Dieſe Philoſophie über die Ausdehnung (die Natur-Philoſophie) iſt jedoch nichts Anderes, als was damals eine ganz gewöhnliche Phyſik, Mechanik ſeyn konnte, und noch ganz hypothetiſch. Wir unterſcheiden genau empiriſche Phyſik und Natur-Philoſophie, die erſte iſt auch denkend: die Natur-Philoſophie heißt ſo immer bei den Engländern daſſelbe, als was wir Phyſik nennen (Newton).

3. Das Andere iſt Philoſophie des Geiſtes, zum Theil metaphyſiſch, hernach aber auch empiriſch; Carteſius hat beſonders die Phyſik ausgebildet. Zu dem dritten Theil, dem ethiſchen, iſt er nicht gekommen; Ethik machte er nicht bekannt, nur einen Traktat De passionibus. Spinoza's philoſophiſches Hauptwerk dagegen iſt die Ethik. Bei ihm iſt der erſte Theil auch allgemeine Metaphyſik; den zweiten, die Natur-Philoſophie, hat er gar nicht behandelt, ſondern nur eine Ethik, Philoſophie des Geiſtes. Und das, was das Erkennen betrifft, den intelligenten Geiſt, das kommt im erſten Theil, in den Principien der menſchlichen Erkenntniß vor. So handelt auch Hobbes zuerſt von der Logik, dann von einer ganz gewöhnlichen Phyſik: Sectio I, De corpore: Pars I, Logica s. Computatio; Pars II, Philosophia prima, Ontologie, Metaphyſik; P. III, Mechanik, Phyſik, menſchliche Organe. Sectio II ſollte von der Natur des Menſchen handeln, Ethik; das Geiſtige hat er nicht vollſtändig ausgebildet, nur De cive geſchrieben. In Descartes' Metaphyſik iſt einem ganz naiv, gar nicht ſpekulativ zu Muth. — Bei Carteſius war ferner zwar das Princip Denken, aber dieſes Denken iſt noch abſtrakt und einfach; das Konkrete ſteht noch drüben auf der anderen Seite, und konkreteren Inhalt erhielt dieſes Denken erſt aus der Erfahrung. Das Bedürfniß, das Beſtimmte aus dem Denken zu entwickeln, war noch nicht vorhanden.

*) Cf. indicem princip. philosophiae.

Carteſius handelt auf der anderen Seite auch vom Denken; er handelt von der menſchlichen Freiheit. Die Freiheit bewies Descartes daraus, daß die Seele denkt, der Wille unbeſchränkt iſt; und das macht die Vollkommenheit des Menſchen aus. *) Das iſt ganz richtig. In Anſehung der Freiheit kommt er auf die Schwierigkeit: Der Menſch als frei könne etwas thun, was nicht von Gott vorher angeordnet ſey, — das ſtreitet gegen Allmacht und Allwiſſenheit Gottes; und wenn Alles von Gott angeordnet, ſo wäre damit die menſchliche Freiheit wieder aufgehoben. **) — Dieſe beiden Beſtimmungen löſen ſich nicht als widerſprechende auf: „Der menſchliche Geiſt iſt endlich, Gottes Macht und Vorausbeſtimmung unendlich; wir ſind nicht fähig, das Verhältniß zu beurtheilen, in welchem die Freiheit der menſchlichen Seele zur göttlichen Allmacht und Allwiſſenheit ſtehe: aber im Selbſtbewußtſeyn haben wir ihre Gewißheit als Thatſache. Wir müſſen uns aber nur an dem, was gewiß iſt, halten." ***) Fernerhin erſcheint ihm vielerlei als unerklärbar; wir ſehen Zähigkeit, Eigenſinn, dabei nach beſter Einſicht zu bleiben. Die Weiſe des Erkennens, wie Carteſius ſie angiebt, hat auch Geſtalt eines verſtändigen Raiſonnements: ſo iſt es ohne beſonderes Intereſſe.

Dieß ſind nun die Haupt-Momente des carteſiſchen Syſtems. Es ſind noch einige einzelne Behauptungen anzuführen, die ihn beſonders berühmt gemacht haben, — beſondere Formen, die ſonſt in der Metaphyſik, auch bei Wolf, betrachtet ſind. Man hebt, z. B., heraus: α) daß Carteſius das Organiſche, die Thiere, als Maſchinen angeſehen habe, daß ſie von einem Anderen bewegt werden, das ſelbſtthätige Princip des Denkens nicht in ihnen haben, †) — eine mechaniſche Phyſiologie, ein beſtimmter, verſtän-

*) *Principia philosoph.*, *P. I*, §. 37 *et* 39, *p.* 10 (*p.* 85—87).
**) *Ibidem*, §. 40, *p.* 11 (*p.* 87).
***) *Ibidem*, §. 41, *p.* 11 (*p.* 87—88).
†) *De Methodo*, *V*, *p.* 35—36 (*p.* 185—189).

diger Gedanke, der weiter von keiner Erheblichkeit. Bei dem ſcharfen Gegenſatze des Denkens und der Ausdehnung iſt jenes nicht betrachtet als Empfindung, ſo daß dieſe ſich iſoliren kann. Das Organiſche, als Körper, muß ſich auf Ausdehnung reduciren. Das Weitere iſt alſo Abhängigkeit von den erſten Beſtimmungen.

β) Die angeborenen Ideen nennt er die ewigen Wahrheiten; Locke und Leibnitz ſtritten darüber. Es iſt kraſſer Ausdruck, nicht das Allgemeine, wie bei Plato und Späteren, ſondern das, was Evidenz, unmittelbare Gewißheit hat; eine Vielheit des Denkens, mannigfaltige Begriffe in der Form eines Seyns, natürlich feſt, wie Gefühle in's Herz gepflanzt, — unmittelbare Vielheit, die im Denken ſelbſt gegründet iſt.

γ) Das Verhältniß zwiſchen Seele und Körper (ſich ſelbſt im Andern, der Materie, ſetzen) iſt nunmehr eine Hauptfrage, — eben jene Rückkehr des Gegenſtandes in ſich. In der Metaphyſik finden ſich viele Syſteme darüber. Das Eine iſt das des influxus physicus, daß der Geiſt ſich auf körperliche Weiſe verhalte, daß der Gegenſtand auf den Geiſt ein Verhältniß hätte, wie die Körper gegeneinander; eine ſolche Vorſtellung iſt ſehr roh. — Wie faßt Carteſius die Einheit von Seele und Leib? Die erſte gehört dem Denken, der andere der Ausdehnung an: Beide ſind Subſtanz, Keines bedarf des Begriffs des Anderen; alſo iſt Seele und Leib unabhängig von einander. Sie können keinen direkten Einfluß auf einander haben. Die Seele hat nur Einfluß, Wirkſamkeit, inſofern die Seele des Körpers bedarf, und umgekehrt: d. h. inſofern ſie weſentliche Beziehung auf einander haben. Da aber jedes Totalität iſt, ſo hat Keines Bedürfniß des Anderen, und ebenſo wenig reale Beziehung darauf. Den phyſiſchen Einfluß Beider hat Carteſius alſo konſequenter Weiſe geläugnet; das iſt mechaniſches Verhältniß Beider. Descartes hat das Spirituelle, Intellektuelle feſtgeſetzt. In ſeinem cogito bin ich mir ſelbſt zunächſt nur gewiß, ich kann

abstrahiren von Allem; darauf gründet er das Bestehen des Geistes für sich. Nun ist das Mittelding, die Verbindung anzugeben von dem Abstrakten, und dem Aeußerlichen, dem Einzelnen. Dieß bestimmt nun Carteſius danach, daß er zwischen Beiden setzt das, was den Grund ihrer Veränderungen ausmacht, Gott als das Mittelglied der Verbindung. *) Ihre Veränderungen korrespondiren mit einander: Habe ich Triebe, Vorsatz, so wird er leiblich; dieß Entsprechen ist bewirkt durch Gott. (Dieß heißt man denn das systema assistentiae, es ist transcendent: Gott ist der metaphysische Grund ihrer gegenseitigen Veränderungen, als er der Seele, in dem, was sie nicht durch ihre eigene Freiheit bewerkstelligen kann, Beistand leistet. Dieß hat nachher Malebranche mehr ausgeführt. Das Bedürfniß, ein Vermittelndes zu haben, ist da; Gott wird nun gesetzt als solches.) Denn oben **) sahen wir, Carteſius sagt von Gott, er ist eben die Wahrheit der Vorstellung. Insofern ich richtig, konsequent denke, so entspricht dem etwas Reales; der Zusammenhang davon ist Gott. Gott ist die vollkommene Identität beider Gegensätze; da ist die Einheit der Idee, des Begriffs und des Realen. (Dieß wird dann in der spinozistischen Idee in seinen weiteren Momenten noch herausgehoben.) Das ist richtig; in den endlichen Dingen ist diese Identität unvollkommen. Nur ist bei Carteſius diese Form unpassend: α) daß es zwei Dinge, Denken (Seele) und Leib, sind; β) Gott nun als ein drittes Ding erscheint, außerhalb Beider, nicht der Begriff der Einheit, und die beiden Glieder nicht selbst Begriff. Es muß aber nicht vergessen werden, daß er sagt, jene beiden ersten sind erschaffene Substanzen. Das gehört der Vorstellung an; Erschaffen ist kein bestimmter Gedanke. Diese Zurückführung auf den Gedanken hat dann Spinoza gemacht.

---

*) *De Methodo*, V, p. 29 (p. 173 — 174).
**) S. 352 — 353.

2. Spinoza.

Carteſius' Philoſophie hat ſehr viele unſpekulative Wendungen genommen; an ihn ſchließt ſich unmittelbar an Spinoza, der zur ganzen Konſequenz durchgedrungen. Er hat vornehmlich die carteſianiſche Philoſophie ſtudirt, in ſeiner Terminologie geſprochen; die erſte Schrift des Spinoza ſind: „Grundſätze des Carteſius." Die ſpinoziſtiſche Philoſophie verhält ſich zur Philoſophie des Descartes nur als eine konſequente Ausführung, Durchführung dieſes Princips. — Ihm hören Seele und Leib, Denken und Seyn, auf, Beſondere, jedes ein für ſich ſeyendes Ding, zu ſeyn. Den Dualismus, der im carteſiſchen Syſtem vorhanden iſt, hob Benedict Spinoza vollends auf, — als ein Jude. Dieſe tiefe Einheit ſeiner Philoſophie, wie ſie in Europa ſich ausgeſprochen, der Geiſt, Unendliches und Endliches identiſch in Gott, nicht als einem Dritten, iſt ein Nachklang des Morgenlandes. Die morgenländiſche Anſchauung der abſoluten Identität iſt der europäiſchen Denkweiſe, und näher dem europäiſchen, carteſianiſchen Philoſophiren unmittelbar näher gebracht, darein eingeführt worden.

Zunächſt ſind jedoch die Lebensumſtände des Spinoza zu betrachten. Er iſt aus einer portugieſiſch-jüdiſchen Familie, im Jahre 1632 zu Amſterdam geboren: und hieß mit Vornamen Baruch, den er jedoch in Benedict verwandelte. Er erhielt in ſeiner Jugend Unterricht von den Rabbinen. Früh jedoch bekam er ſchon Händel mit den Rabbinen der Synagoge, zu der er gehörte; ſie wurden erbittert, weil er ſich gegen die talmudiſtiſchen Träumereien erklärte. Er blieb bei Zeiten aus der Synagoge hinweg. Die Rabbiner fürchteten, ſein Beiſpiel werde böſe Folgen haben; ſie boten ihm 1000 Gulden zum Jahrgehalt, wenn er ihr beiwohnen und ruhig bleiben wollte. Er ſchlug es aus. Ihre Verfolgungen gingen ſpäterhin ſo weit, daß ſie ihn durch Meuchelmord aus dem Wege zu räumen bedacht wa-

ren; und kaum entging er dem auf ihn gezückten Dolche. Er verließ sodann die jüdische Gemeinde förmlich, ohne jedoch zur christlichen Kirche überzutreten. Er legte sich nun besonders auf die lateinische Sprache, studirte Carteſius und gab auch eine Darstellung von dessen System, „erwiesen nach geometrischer Methode," heraus, die unter seinen Werken ist. Später schrieb er seinen tractatus theologico-politicus; dadurch erwarb er sich eine große Celebrität. *) Es ist darin die Lehre von der Inspiration, eine kritische Behandlung der mosaischen Bücher und dergleichen, besonders aus dem Gesichtspunkte, daß diese Gesetze sich auf die Juden beschränken. Was spätere christliche Theologen hierüber Kritisches geschrieben haben, wodurch gewöhnlich gezeigt werden soll, daß diese Bücher erst später redigirt worden und zum Theil jünger sind als die babylonische Gefangenschaft, — ein Haupt-Kapitel für die protestantischen Theologen, womit die neueren sich vor den älteren auszeichnen und viel Prunk getrieben haben, — dieß Alles findet sich schon in dieser Schrift Spinoza's.

Dieser ging später nach Rynsburg bei Leyden, und lebte sehr geachtet von vielen Freunden, aber ruhig, von 1664 an, zuerst in Voorburg, einem Dorfe bei'm Haag, dann im Haag selber, fort, und ernährte sich selbst durch Verfertigung optischer Gläser; das Licht beschäftigte ihn. Er lebte dürftig: er hatte Freunde, auch mächtige Protektoren; er schlug mehrere große Geschenke, die ihm reiche Freunde (auch Feldherren) anboten, aus. Er verbat es sich, als ihn Simon von Vries zum Erben einsetzen wollte, nahm ein Jahrgehalt von 300 Fl. von ihm an: ließ sein väterliches Erbtheil seinen Schwestern. Vom Churfürsten von der Pfalz, Karl Ludwig, der höchst edel und frei von den Vorurtheilen seiner Zeit, wurde er auch zur Professur

*) *Collectanea de vita B. de Spinoza (addita Operibus, ed. Paulus, Jenae 1802 — 1803, T. II), p. 593 — 604, 632 — 640.*

nach Heidelberg gerufen, wobei er die Freiheit haben ſolle zu lehren und zu ſchreiben, indem „der Fürſt glaube, daß er ſie nicht mißbrauchen werde, die öffentlich feſtgeſetzte Religion zu beunruhigen.“ Spinoza (in ſeinen gedruckten Briefen) lehnte dieſes Anerbieten aber mit gutem Vorbedacht ab, weil „er nicht wiſſe, in welche Grenze jene philoſophiſche Freiheit eingeſchloſſen werden müſſe, daß er nicht ſcheine, die öffentlich feſtgeſetzte Religion zu verunruhigen.“ *) Er blieb in Holland, einem für die allgemeine Bildung höchſt intereſſanten Lande, das zuerſt in Europa das Beiſpiel einer allgemeinen Duldung gab, und vielen Individuen einen Zufluchtsort der Denkfreiheit gewährte; ſo gehäſſig auch die dortigen Theologen, z. B. gegen Bekker, **) Voetius gegen die carteſianiſche Philoſophie wüthete, ***) hatte dieß doch nicht die Konſequenz, die es in einem anderen Lande würde gehabt haben.

Er ſtarb den 21. Februar 1677, im 44. Jahre ſeines Alters, an der Schwindſucht, an der er ſeit lange gelitten, †) — übereinſtimmend mit ſeinem Syſteme, in dem auch alle Beſonderheit und Einzelnheit in der Einen Subſtanz verſchwindet. — Sein Hauptwerk, die Ethik, kam erſt nach ſeinem Tode heraus durch Ludwig Mayer, einen Arzt, den vertrauteſten Freund des Spinoza. Sie beſteht aus fünf Theilen: der erſte handelt von Gott (De Deo); der zweite von der Natur und dem Urſprunge des Geiſtes (De natura et origine mentis). Er behandelt ſo nicht die Natur, — Ausdehnung und Bewegung: ſondern geht von Gott gleich zum Geiſte über, zur ethiſchen Seite. Das dritte Buch handelt von den Affekten und Leidenſchaften (De origine et natura affectuum); das vierte von den Kräften

*) *Collectanea de vita B. de Spinoza, p.* 612 — 628; Spinozae Epistol. LIII et LIV (Oper. ed. Paulus, T. I), p. 638 — 640.

**) *Bruckeri: Histor. crit. philos. T. IV, P.* 2, *p.* 719 — 720.

***) *Cf. Cartesii Meditationes: Appendix, Epistola ad Gisbertum Voëtium* (*T. XI, p.* 3 *suiv.*).

†) *Collectanea de vita B. de Spinoza, p.* 665.

derſelben oder der menſchlichen Knechtſchaft (De servitute humana s. de affectuum viribus); endlich das fünfte von der Macht des Verſtandes, dem Denken, oder von der menſchlichen Freiheit (De potentia intellectus s. de libertate humana). *) Kirchenrath Profeſſor Paulus gab ſeine Werke in Jena heraus; ich habe auch Antheil an dieſer Ausgabe durch Vergleichung von franzöſiſchen Ueberſetzungen. — So großen Haß ſich Spinoza bei ſeinen Rabbinen zugezogen, ſo noch größeren bei den chriſtlichen, beſonders proteſtantiſchen Theologen, zunächſt durch ſeine Schrift tractatus theologico-politicus, am meiſten aber durch ſeine Philoſophie, die wir nun näher zu betrachten haben. Ein proteſtantiſcher Geiſtlicher, Colerus, gab eine Lebensbeſchreibung Spinoza's heraus; er eifert zwar ſtark gegen ihn, giebt aber recht genaue und gutmüthige Nachrichten von ſeinen Verhältniſſen: wie er nur an 200 Thaler hinterlaſſen, was für Schulden er gehabt habe u. ſ. w. Bei'm Inventarium fordert der Barbier noch rückſtändige Bezahlung vom „wohlſeeligen" Herrn Spinoza. Der Prediger ſkandaliſirt ſich darüber, macht zu dieſer Rechnung die Anmerkung: „Hätte er gewußt, was es für eine Frucht war, er würde ihn wohl nicht wohlſeelig genannt haben." **) Unter Spinoza's Portrait ſetzt er: Signum reprobationis in vultu gerens; ***) — der düſtre Zug eines tiefen Denkers, ſonſt mild und wohlwollend: reprobationis allerdings, — aber nicht einer paſſiven, ſondern aktiven Mißbilligung der Meinungen, der Irrthümer und der gedankenloſen Leidenſchaften der Menſchen.

Was ſein Syſtem anbetrifft, ſo iſt es ſehr einfach, und im Ganzen leicht zu faſſen. Eine Schwierigkeit dabei liegt zum

*) *Spinozae Opera, T. II, p. 1, 3 not., 33; Collectanea de vita B. de Spinoza, p. 640 — 641.*

**) *Collectanea de vita B. de Spinoza, p. 642 — 665.*

***) *Buhle: Geſchichte der neueren Philoſophie, Band III, Abth. 2, S. 515, Anmerk. (cf. Spinozae Opera ed. Paulus, T. II, Praef., p. XVI.)*

Theil in der Methode, in der verſchränkten Methode, in der er ſeine Gedanken vorträgt, und in dem Beſchränkten der Anſicht, wodurch er über Hauptgeſichtspunkte, Hauptfragen unbefriedigend vorübergeht.

Spinoza's Philoſophie iſt die Objektivirung der carteſianiſchen, in der Form der abſoluten Wahrheit. Der einfache Gedanke des ſpinoziſtiſchen Idealismus iſt: Was wahr iſt, iſt ſchlechthin nur die Eine Subſtanz, deren Attribute Denken und Ausdehnung (Natur) ſind; und nur dieſe abſolute Einheit iſt wirklich, iſt die Wirklichkeit, — nur ſie iſt Gott. Es iſt, wie bei Descartes, die Einheit des Denkens und Seyns, oder das, was den Begriff ſeiner Exiſtenz in ſich ſelbſt enthält. Carteſius' Subſtanz, Idee, hat wohl das Seyn ſelbſt in ihrem Begriffe; aber es iſt nur das Seyn als abſtraktes Seyn, nicht Seyn als reales Seyn oder als Ausdehnung, ſondern Körperlichkeiten, Anderes als die Subſtanz, kein Modus derſelben. Ebenſo iſt Ich, das Denkende, für ſich, auch ein ſelbſtſtändiges Weſen. Dieſe Selbſtſtändigkeit der beiden Extreme hebt ſich im Spinozismus auf, und ſie werden zu Momenten des Einen abſoluten Weſens. — Wir ſehen, daß es in dieſem Ausdrucke darauf ankommt, das Seyn als die Einheit von Gegenſätzen zu faſſen. Es iſt Haupt-Intereſſe, nicht den Gegenſatz wegzulaſſen; er ſoll nicht mehr auf die Seite geſtellt werden, — die Vermittelung, die Auflöſung des Gegenſatzes iſt die Hauptſache. Der Gegenſatz iſt nicht in der Abſtraktion von Endlichem und Unendlichem, Grenze und Unbegrenztem geſetzt, ſondern Denken und Ausdehnung. Wir ſagen nicht „Seyn;" denn es iſt Abſtraktion, die nur im Denken iſt. Denken iſt Rückkehr in ſich, einfaches Gleichſeyn mit ſich ſelbſt; das iſt aber das Seyn überhaupt, — ihre Einheit aufzuzeigen, iſt alſo nicht ſchwierig. Seyn, beſtimmter genommen, iſt Ausdehnung.

Beurtheilung der ſpinoziſtiſchen Philoſophie. α) Man wirft dem Spinozismus vor, er ſey Atheismus: Gott und Natur

(Welt) iſt Eins, Beide ſind nicht geſchieden; er mache die Natur zum wirklichen Gott oder Gott zur Natur, ſo daß Gott verſchwinde, und nur Natur geſetzt werde. Vielmehr ſetzt Spinoza nicht Gott und Natur einander gegenüber, ſondern Denken und Ausdehnung; und Gott iſt die Einheit, die abſolute Subſtanz, in welcher vielmehr die Welt, die Natur untergegangen, verſchwunden iſt. Die Gegner des Spinoza thun, als ob ſie ſich Gott angelegen ſeyn ließen, als ob es ihnen um ihn zu thun wäre. Den Leuten, die gegen Spinoza ſprechen, iſt es aber nicht um Gott, ſondern vielmehr um Endliches zu thun, um ſich ſelbſt. Von Gott und vom Endlichen (Wir) giebt es dreierlei Verhältniſſe: 1) Das Endliche iſt und ebenſo nur wir ſind, und Gott iſt nicht; das iſt Atheismus. So iſt das Endliche abſolut genommen, es iſt das Subſtantielle; Gott iſt dann nicht. 2) Es iſt nur Gott, das Endliche iſt wahrhaft nicht, nur Phänomen, Schein. 3) Gott iſt, und wir ſind auch; das iſt ſchlechte, ſynthetiſche Vereinigung, das iſt Vergleich der Billigkeit. Jede Seite iſt ſo ſubſtantiell als die andere, das iſt die Weiſe der Vorſtellung: Gott hat Ehre, iſt drüben; und ebenſo haben die endlichen Dinge Seyn. Die Vernunft kann bei ſolchem Auch, ſolcher Gleichgültigkeit nicht ſtehen bleiben. Das philoſophiſche Bedürfniß iſt daher, die Einheit dieſer Unterſchiede zu faſſen, ſo daß der Unterſchied nicht weggelaſſen werde, ſondern daß er ewig aus der Subſtanz hervorgehe, aber nicht zum Dualismus verſteinert werde. Spinoza iſt über dieſen Dualismus erhaben; ebenſo iſt es die Religion, wenn wir die Vorſtellungen in Gedanken umſetzen. Von den beiden erſten Verhältniſſen iſt das erſte Atheismus, wenn die Menſchen die Willkür des Willens, ihre Eitelkeit, die endlichen Naturdinge als das Letzte ſetzen. Dieſes iſt nicht Spinoza's Standpunkt: Gott iſt nur die Eine Subſtanz; die Natur, die Welt iſt nach einem Ausdruck des Spinoza nur Affektion, Modus der Subſtanz, nicht Subſtantielles. Der Spinozismus iſt alſo Akosmismus. Das Welt-

weſen, das endliche Weſen, das Univerſum, die Endlichkeit iſt nicht das Subſtantielle, — vielmehr nur Gott. Das Gegentheil von allem dem iſt wahr, was die behaupten, die ihm Atheismus Schuld geben; bei ihm iſt zu viel Gott. „Iſt Gott die Identität des Geiſtes und der Natur, ſo iſt alſo die Natur, das menſchliche Individuum Gott.“ Ganz richtig! Sie vergeſſen aber, daß ſie eben darin aufgehoben ſind: können nicht vergeſſen, daß ſie nichts ſind. Die, welche Spinoza ſo verſchwärzen, wollen alſo nicht Gott, ſondern das Endliche, die Welt, erhalten haben; ſie nehmen es übel, daß dieſes nicht als Subſtantielles gelten darf, — ihren Untergang nehmen ſie übel.

β) Zweitens: Demonſtrative Methode. Sie gehört der Weiſe des verſtändigen Erkennens an. Es iſt die geometriſche Methode: Axiome, Erklärungen, Theoreme, Definitionen kommen vor. In neueren Zeiten (Jacobi) ſtellte man auf, daß alle Demonſtration, wiſſenſchaftliches Erkennen auf Spinozismus führe, er ſey allein die konſequente Weiſe des Denkens; es müſſe dahin führen, deßwegen tauge es überhaupt nicht, nur das unmittelbare Wiſſen. Jacobi nimmt Spinozismus auch als Atheismus, weil er darauf ſieht, daß Gott nicht von der Welt unterſchieden iſt. *) Aber ſagt man dieß, ſo bleibt die Welt in der Vorſtellung perennirend; bei Spinoza perennirt aber die Welt nicht. Man kann zugeben, daß Demonſtration auf Spinozismus führe, wenn darunter nur die Weiſe des verſtändigen Erkennens verſtanden wird. Spinoza iſt Hauptpunkt der modernen Philoſophie: entweder Spinozismus oder keine Philoſophie. Spinoza hat den großen Satz: Alle Beſtimmung iſt eine Negation. **) Das Beſtimmte iſt das Endliche: nun kann von Allem, auch vom Denken (im Gegenſatz zur Ausdehnung) gezeigt werden, daß es ein Beſtimmtes iſt, alſo Negation in ſich ſchließt; ſein

*) *Jacobi's Werke: Band IV, Abth.* 1, *S.* 55, 90, 216—223.
**) *Spinozae Epistol. L* (*T. I*), *p.* 634.

Weſentliches beruht auf Negation. Weil Gott nur das Poſitive, Affirmative iſt, ſo iſt alles Andere nur Modifikation, nicht an und für ſich Seyendes; ſo iſt nur Gott die Subſtanz. So hat Jacobi Recht. Die einfache Determination, Beſtimmung (Negation gehört zur Form) iſt ein Anderes gegen die abſolute Beſtimmtheit, Negativität, Form. Die wahrhafte Affirmation iſt die Negation der Form; das iſt die abſolute Form. Der Gang Spinoza's iſt richtig; doch iſt der einzelne Satz falſch, indem er nur Eine Seite der Negation ausdrückt. Nach der anderen Seite iſt die Negation Negation der Negation, und dadurch Affirmation.

γ) Das Princip der Subjektivität, Individualität, Perſönlichkeit findet ſich dann nicht im Spinozismus, weil die Negation nur ſo einſeitig aufgefaßt wurde. Das Bewußtſeyn, die Religion empört ſich dagegen. Das leibnitziſche Princip der Individuation (in den Monaden) integrirte Spinoza. Der Verſtand hat Beſtimmungen, die ſich nicht widerſprechen. Die Negation iſt einfache Beſtimmtheit. Die Negation der Negation iſt Widerſpruch, ſie negirt die Negation; ſo iſt ſie Affirmation, ebenſo iſt ſie aber auch Negation überhaupt. Dieſen Widerſpruch kann der Verſtand nicht aushalten; er iſt das Vernünftige. Dieſer Punkt fehlt dem Spinoza; und das iſt ſein Mangel. Spinoza's Syſtem iſt der in den Gedanken erhobene abſolute Pantheismus und Monotheismus. Die abſolute Subſtanz des Spinoza iſt nichts Endliches, natürliche Welt. Dieſer Gedanke, dieſe Anſchauung iſt der letzte Grund, die Identität von Ausdehnung und Gedanke. Wir haben vor uns zwei Beſtimmungen, das Allgemeine, das an und für ſich Seyende, und zweitens die Beſtimmung des Beſonderen und Einzelnen, die Individualität. Nun iſt von dem Beſonderen, dem Einzelnen nicht ſchwer aufzuzeigen, daß es ein Beſchränktes überhaupt iſt, daß ſein Begriff überhaupt von einem Anderen abhängt, daß es abhängig iſt, nicht wahrhaft für ſich ſelbſt exiſtirend, ſo nicht

wahrhaft wirklich. In Rückſicht des Beſtimmten hat Spinoza ſo den Satz aufgeſtellt: Omnis determinatio est negatio; alſo iſt nur das Nichtbeſonderte, das Allgemeine wahrhaft wirklich, iſt nur ſubſtantiell. Die Seele, der Geiſt iſt ein einzelnes Ding, iſt als ſolches beſchränkt; das, wonach er ein einzelnes Ding iſt, iſt eine Negation, und er hat ſo nicht wahrhafte Wirklichkeit. Die einfache Einheit des Denkens bei ſich ſelbſt ſprach er nämlich als die abſolute Subſtanz aus.

Dieß iſt im Ganzen die ſpinoziſtiſche Idee. Es iſt daſſelbe, was bei den Eleaten das ὄν. *) Es iſt die morgenländiſche Anſchauung, die ſich mit Spinoza zuerſt im Abendlande ausgeſprochen hat. Im Allgemeinen iſt darüber zu bemerken, daß das Denken ſich auf den Standpunkt des Spinozismus geſtellt haben muß; das iſt der weſentliche Anfang alles Philoſophirens. **) Wenn man anfängt zu philoſophiren, ſo muß man zuerſt Spinoziſt ſeyn. Die Seele muß ſich baden in dieſem Aether der einen Subſtanz, in der Alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen iſt. Es iſt dieſe Negation alles Beſonderen, zu der jeder Philoſoph gekommen ſeyn muß; es iſt die Befreiung des Geiſtes und ſeine abſolute Grundlage. Der Unterſchied von der eleatiſchen Philoſophie iſt nur dieſer, daß durch das Chriſtenthum in der modernen Welt im Geiſte durchaus die konkrete Individualität vorhanden iſt. Bei dieſer unendlichen Forderung des ganz Konkreten iſt nun aber die Subſtanz nicht beſtimmt als konkret in ſich. Da das Konkrete ſo nicht im Inhalt der Subſtanz iſt, ſo fällt es hiermit nur in das reflektirende Denken; und erſt aus den unendlichen Gegenſätzen des letzteren reſultirt eben jene Einheit. Von der Subſtanz als ſolcher iſt nichts mehr anzugeben; es kann nur von dem Philoſophiren über ſie und den in ihr aufgehobenen Gegenſätzen geſprochen werden.

---

*) *Vergl. Oben, Band I, S.* 294 *und* 305.

**) *Vergl. Oben, Band I, S.* 165.

Das Unterſcheidende fällt nur darein, von welcher Art die Gegenſätze ſeyen, die in ihr aufgehoben werden. Bewieſen hat Spinoza dieß bei Weitem nicht ſo ſehr, als es die Alten zu thun bemüht geweſen ſind.

Dieſe ſpinoziſtiſche Idee iſt als wahrhaft, als begründet zuzugeben. Die abſolute Subſtanz iſt das Wahre, aber ſie iſt noch nicht das ganze Wahre; ſie muß auch als in ſich thätig, lebendig gedacht werden, und eben dadurch ſich als Geiſt beſtimmen. Die ſpinoziſtiſche Subſtanz iſt die allgemeine, und ſo die abſtrakte Beſtimmung; man kann ſagen, es iſt die Grundlage des Geiſtes, aber nicht als der abſolut unten feſtbleibende Grund, ſondern als die abſtrakte Einheit, die der Geiſt in ſich ſelbſt iſt. Wird nun bei dieſer Subſtanz ſtehen geblieben, ſo kommt es zu keiner Entwickelung, zu keiner Geiſtigkeit, Thätigkeit. Seine Philoſophie iſt nur ſtarre Subſtanz, noch nicht Geiſt; man iſt nicht bei ſich. Gott iſt hier nicht Geiſt, weil er nicht der dreieinige iſt. Die Subſtanz bleibt in der Starrheit, Verſteinerung, ohne Böhme'ſches Quellen. Die einzelnen Beſtimmungen in Form von Verſtandesbeſtimmungen ſind keine Böhm'ſchen Quellgeiſter, die in einander arbeiten und aufgehen. *) In die Eine Subſtanz gehen alle Unterſchiede und Beſtimmungen der Dinge und des Bewußtſeyns nur zurück; ſo, kann man ſagen, wird im ſpinoziſtiſchen Syſtem Alles nur in dieſen Abgrund der Vernichtung hineingeworfen. Aber es kommt nichts heraus; und das Beſondere, wovon er ſpricht, wird nur vorgefunden, aufgenommen aus der Vorſtellung, ohne daß es gerechtfertigt wäre. Sollte es gerechtfertigt ſeyn, ſo müßte Spinoza es deduciren, ableiten aus ſeiner Subſtanz; ſie ſchließt ſich nicht auf, das wäre die Lebendigkeit, Geiſtigkeit. Was dieſem Beſonderen nun widerfährt, iſt, daß es nur Modifikation der abſoluten Subſtanz iſt, nichts Wirkliches an ihm ſelbſt ſey; die Operation an ihm iſt nur

*) *Vergl. Oben, S.* 310 — 312.

die, es von ſeiner Beſtimmung, Beſonderung zu entkleiden, es in die Eine abſolute Subſtanz zurückzuwerfen. Dieß iſt das Unbefriedigende bei Spinoza. Der Unterſchied iſt äußerlich vorhanden, bleibt äußerlich, man begreift nichts davon. Bei Leibnitz werden wir das Entgegengeſetzte, die Individualität zum Princip gemacht ſehen; ſo daß das ſpinoziſtiſche Syſtem ſo äußerlich integrirt iſt durch Leibnitz. Es iſt das Großartige der Denkungsart des Spinoza, auf alles Beſtimmte, Beſondere verzichten zu können, und ſich nur zu verhalten zu dem Einen, nur dieß achten zu können; es iſt ein großartiger Gedanke, der aber nur die Grundlage aller wahrhaften Anſicht ſeyn muß. Denn es iſt ſtarre Bewegungsloſigkeit, deren einzige Thätigkeit iſt, Alles in den Abgrund der Subſtanz zu werfen, in dem Alles nur dahinſchwindet, alles Leben in ſich ſelbſt verkommt; Spinoza iſt ſelbſt an der Schwindſucht geſtorben. — Dieß iſt das Allgemeine.

Einige nähere Beſtimmungen ſind noch zu erwähnen. Die Methode, welche Spinoza zur Darſtellung ſeiner Philoſophie gebraucht, iſt, wie bei Carteſius, die geometriſche, die des Euklides, die man um der mathematiſchen Evidenz willen für die vorzüglichſte hält, die aber, für ſpekulativen Inhalt unbrauchbar, nur bei endlichen Verſtandeswiſſenſchaften an ihrem Orte iſt. Es ſcheint nur Mangel der äußerlichen Form, iſt aber Grundmangel. Spinoza geht in ſeiner mathematiſch demonſtrativen Methode von Definitionen aus; dieſe betreffen allgemeine Beſtimmungen. Und dieſe ſind geradezu aufgenommen, vorausgeſetzt, nicht abgeleitet; er weiß nicht, wie er dazu kommt. Die weſentlichen Momente des Syſtems ſind in dem Vorausgeſchickten der Definitionen ſchon vollendet enthalten, auf die alle ferneren Beweiſe nur zurückzuführen ſind. Aber woher dieſe Kategorien, welche hier als Definitionen auftreten? Die finden wir in uns, in der wiſſenſchaftlichen Bildung. Es wird alſo nicht aus der unendlichen Subſtanz entwickelt, daß es Verſtand, Willen, Ausdehnung giebt; ſondern es wird geradezu in dieſen Beſtimmun-

gen geſprochen. Und das ganz natürlich; denn es iſt ja das Eine, wohinein Alles geht, um darin zu verſchwinden, aus dem aber nichts herauskommt.

1. Spinoza fängt mit Definitionen an; es iſt daraus Folgendes zu nehmen.

a. Die erſte Definition Spinoza's iſt die Urſache ſeiner ſelbſt. Er ſagt: „Unter Urſache ſeiner ſelbſt (causam sui) verſtehe ich das, deſſen Weſen" (oder Begriff) „die Exiſtenz in ſich ſchließt, oder was nicht anders gedacht werden kann, denn als exiſtirend." *) Die Einheit des Gedankens und der Exiſtenz iſt ſogleich von vorn herein aufgeſtellt (das Weſen iſt das Allgemeine, der Gedanke); um dieſe Einheit wird es ſich ewig handeln. Causa sui iſt ein wichtiger Ausdruck. Wirkung wird der Urſach entgegengeſetzt. Die Urſach ſeiner ſelbſt iſt die Urſach, die wirkt, ein Anderes ſeparirt; was ſie aber hervorbringt, iſt ſie ſelbſt. Im Hervorbringen hebt ſie den Unterſchied zugleich auf; das Setzen ihrer als eines Anderen iſt der Abfall, und zugleich die Negation dieſes Verluſtes. Es iſt dieß ein ganz ſpekulativer Begriff. Wir ſtellen uns vor, die Urſache bewirkt etwas, und die Wirkung iſt etwas Anderes, als die Urſache. Hier hingegen iſt das Herausgehen der Urſache unmittelbar aufgehoben, die Urſache ſeiner ſelbſt producirt nur ſich ſelbſt; es iſt dieß ein Grundbegriff in allem Spekulativen. Das iſt die unendliche Urſache, in der die Urſache mit der Wirkung identiſch iſt. Hätte Spinoza näher entwickelt, was in der causa sui liegt, ſo wäre ſeine Subſtanz nicht das Starre.

b. Die zweite Definition iſt die des Endlichen. „Endlich iſt dasjenige, was durch ein Anderes ſeiner Art begrenzt wird." Denn es hat daran ein Ende, iſt da nicht; was da iſt, iſt ein Anderes. Dieß Andere muß aber gleicher Art ſeyn. Denn die, welche ſich begrenzen wollen, um ſich begrenzen zu können,

*) Ethices P. I, Definit. I (T. II), p. 35.

müſſen eine Grenze, mithin Berührung, Beziehung auf einander haben: d. h. von Einer Art ſeyn, auf gleichem Boden ſtehen, eine gemeinſchaftliche Sphäre haben. Das iſt die affirmative Seite der Grenze. „Der Gedanke wird ſomit" nur „durch einen anderen Gedanken, der Körper durch einen anderen Körper begrenzt: aber der Gedanke nicht" etwa „durch den Körper, noch" umgekehrt „der Körper durch den Gedanken." *) Das ſahen wir bei Carteſius: Der Gedanke iſt für ſich Totalität und ebenſo die Ausdehnung, ſie haben nichts mit einander zu thun; ſie begrenzen einander nicht, jedes iſt das in ſich Beſchloſſene. Beziehung auf Anderes iſt Grenze.

c. Die dritte Definition iſt die der Subſtanz. „Subſtanz heißt, was in ſich iſt, und durch ſich begriffen wird, oder deſſen Begriff nicht des Begriffs eines anderen Dinges bedarf, von dem es gefaßt wird (a quo formari debeat)," **) — nicht ein Anderes nöthig hat; ſonſt wäre es endlich, accidentell. Was eines Anderen bedarf, um begriffen zu werden, iſt nicht ſelbſtſtändig, ſondern von dieſem Anderen abhängig.

d. Vierte Definition. Das Zweite der Subſtanz ſind die Attribute; dieſe gehören dazu. „Unter Attribut verſtehe ich das, was der Verſtand von der Subſtanz erfaßt als ihr Weſen ausmachend;" ***) und nur dieß iſt wahr bei Spinoza. Das iſt große Beſtimmung; das Attribut iſt zwar Beſtimmtheit, aber Totalität. Er hat nur zwei, Denken und Ausdehnung. Der Verſtand faßt ſie als das Weſen der Subſtanz; das Weſen iſt nicht höher als die Subſtanz, ſondern ſie iſt nur Weſen in der Betrachtung des Verſtandes. Dieſe Betrachtung iſt außerhalb der Subſtanz; ſie kann in zwei Weiſen betrachtet werden, als Ausdehnung und Denken. Jedes iſt Totalität, der ganze Inhalt der Subſtanz, aber nur in Einer Form; eben darum ſind

*) Ethices P. I, Definit. II, p. 35.
**) Ibidem, Definit. III.
***) Ibidem, Definit. IV.

beide Seiten an sich identisch, unendlich. Dieß ist die wahrhafte Vollendung. Im Attribute faßt der Verstand die ganze Substanz. Aber wo die Substanz zum Attribut übergeht, ist nicht gesagt.

e. Fünfte Definition. Das Dritte ist der Modus. „Unter Modus verstehe ich die Affektionen der Substanz, oder dasjenige, was in einem Anderen ist, durch das es auch begriffen wird." *) — Also Substanz ist durch sich begriffen; Attribut ist nicht das durch sich selbst Formirte, sondern hat eine Beziehung auf den begreifenden Verstand, aber insofern er das Wesen begreift; Modus endlich, was nicht als das Wesen begriffen wird, sondern durch und in etwas Anderes. — Diese drei Momente hätte Spinoza nicht nur so als Begriffe hinstellen, sondern sie deduciren müssen. — Die drei letzten Bestimmungen sind vorzüglich wichtig; sie entsprechen dem, was wir bestimmter als Allgemeines, Besonderes und Einzelnes unterscheiden. Aber man muß sie nicht als formell nehmen, sondern in ihrem konkreten wahrhaften Sinne. Das konkrete Allgemeine ist die Substanz; das konkrete Besondere ist die konkrete Gattung. Vater und Sohn sind so Besondere, deren jedes aber die ganze Natur Gottes (nur unter einer besonderen Form) enthält. Der Modus ist das Einzelne, das Endliche als solches, welches in den äußerlichen Zusammenhang mit Anderem tritt. Spinoza hat so ein Herabsteigen; der Modus ist das Verkümmerte. Der Mangel des Spinoza ist, daß er das Dritte nur als Modus faßt, als schlechte Einzelnheit. Die wahrhafte Einzelnheit, Individualität, wahrhafte Subjektivität ist nicht nur Entfernung vom Allgemeinen, das schlechthin Bestimmte; sondern es ist, als schlechthin bestimmt, das Fürsichseyende, nur sich selbst Bestimmende. Das Subjektive ist so ebenso die Rückkehr zum Allgemeinen; das Einzelne ist das bei sich selbst Seyende, und so das Allgemeine. Die Rückkehr besteht darin, daß es an ihm selbst das Allge-

*) Ethices P. I, Definit. V, p. 35.

meine iſt; zu dieſer Rückkehr iſt Spinoza nicht fortgegangen. Die ſtarre Subſtantialität iſt das Letzte bei Spinoza, nicht die unendliche Form; dieſe kannte er nicht. Es iſt immer dieſes Denken, dem die Beſtimmtheit verſchwindet.

ſ. Sechſtens, die Definition des Unendlichen iſt auch noch wichtig. Das Unendliche hat die Zweideutigkeit, ob es als unendlich Viele oder als an und für ſich Unendliches genommen wird. „Von dem in ſeiner Art Unendlichen (in suo genere infinitum) können unendliche Attribute negirt werden. Das abſolut Unendliche iſt, zu deſſen Eſſenz Alles gehört, was eine Eſſenz ausdrückt und keine Negation enthält.“ *) Gott iſt das abſolut unendliche Weſen; das Unendliche iſt die Affirmation ſeiner ſelbſt.

Ferner unterſcheidet Spinoza das Unendliche der Imagination (infinitum imaginationis) von dem Unendlichen des Denkens (infinitum intellectus, infinitum actu). Die meiſten Menſchen kommen nur zum erſten; dieß iſt das ſchlechte Unendliche, wenn man ſagt, „und ſo fort in's Unendliche:“ z. B. die Unendlichkeit des Raums von Stern zu Stern, die Menſchen wollen erhaben ſeyn, ebenſo in der Zeit. Die unendlichen Reihen in der Mathematik, der Zahl, ſind daſſelbe. Ein Bruch wird als Decimal-Bruch dargeſtellt, das iſt ſchlecht; $\frac{1}{7}$ iſt das wahrhaft Unendliche, nicht mangelhaft. Die unendliche Reihe iſt unvollkommen; der Inhalt iſt zwar immer beſchränkt. Dieß iſt aber die Unendlichkeit, die man gewöhnlich vor ſich hat, wenn von Unendlichkeit geſprochen wird; und mag man es auch als erhaben anſehen, ſo iſt ſie nichts Gegenwärtiges, geht immer hinaus in's Negative, iſt nicht actu. Die philoſophiſche Unendlichkeit, das, was actu unendlich iſt, iſt die Affirmation ſeiner ſelbſt; das Unendliche des Intellekts nennt Spinoza die abſolute Affirmation. Ganz richtig! Nur hätte es beſſer ausgedrückt wer-

*) Ethices P. I, Definit. VI, Explicat. p. 36.

den können: „Es iſt die Negation der Negation.“ — Spinoza bringt hier auch zur Erläuterung geometriſche Beiſpiele an für den Begriff der Unendlichkeit; in ſeinen operibus postumis kommt er z. B. auf eine Figur, als Bild dieſer Unendlichkeit (auch vor ſeiner Ethik). Er hat zwei Kreiſe, die in einander liegen, aber nicht koncentriſch ſind. Die Ebene zwiſchen beiden Kreiſen kann nicht angegeben werden, iſt nicht durch ein beſtimmtes Verhältniß ausdrückbar, nicht kommenſurabel; will ich ſie determiniren, ſo muß ich in's Unendliche fortgehen, — eine unendliche Reihe. Das iſt das Hinaus, es iſt immer mangelhaft, mit der Negation behaftet; und doch iſt dieſes ſchlechte Unendliche fertig, beſchränkt, — affirmativ, in jener Ebene gegenwärtig. Das Affirmative iſt ſo Negation der Negation; duplex negatio affirmat, nach der bekannten grammatiſchen Regel. Der Raum zwiſchen beiden Kreiſen iſt ein vollendeter Raum, er iſt wirklich, nicht ein einſeitiger; und doch läßt ſich in Zahlen die Beſtimmung des Raums nicht genau angeben. Das Beſtimmen erſchöpft nicht den Raum ſelbſt; und doch iſt er gegenwärtig. Oder eine Linie, eine beſchränkte Linie beſteht aus unendlich vielen Punkten: und iſt doch gegenwärtig, iſt beſtimmt. *) Das Unendliche ſoll als wirklich gegenwärtig vorgeſtellt werden. Der Begriff Urſach ſeiner ſelbſt iſt ſo wahrhafte Unendlichkeit. Sobald die Urſach ein Anderes gegenüber hat, die Wirkung, ſo iſt Endlichkeit vorhanden; aber hier iſt dieß Andere zugleich aufgehoben, es iſt wieder ſie ſelbſt.

g. Siebente Definition. „Gott iſt“ alſo „das abſolut unendliche Weſen oder die Subſtanz, die aus unendlichen Attributen beſteht, deren jedes eine ewige und unendliche Weſenheit (essentiam) ausdrückt.“ **) Das Unendliche iſt das Unbeſtimmte, unendlich, unbeſtimmt Viele; nachher kommen bei Spinoza nur zwei Attribute vor. —

*) *Ethices pag. 1; Epistol. XXIX, p.* 526 — 532.

**) Ethices P. I, Definit. VI, p. 35.

Die ganze ſpinoziſtiſche Philoſophie iſt in dieſen Definitionen enthalten; dieß ſind aber allgemeine Beſtimmungen, und ſo im Ganzen formell. Das Mangelhafte iſt, daß er ſo mit Definitionen anfängt. In der Mathematik läßt man es gelten, die Definitionen ſind Vorausſetzungen; Punkt, Linie werden vorausgeſetzt. In der Philoſophie ſoll der Inhalt als das an und für ſich Wahre erkannt werden. Einmal kann man die Richtigkeit der Nominaldefinition zugeben, ſo daß das Wort „Subſtanz" dieſer Vorſtellung entſpreche, welche die Definition angiebt. Ein Anderes iſt es, ob dieſer Inhalt an und für ſich wahr ſey. Solche Frage macht man bei geometriſchen Sätzen gar nicht. Bei philoſophiſcher Betrachtung iſt dieß aber die Hauptſache. Das hat Spinoza nicht gethan. Er hat Definitionen aufgeſtellt, welche dieſe einfachen Gedanken erklären, als Konkretes darſtellen. Aber das Erforderliche wäre geweſen, zu unterſuchen, ob dieſer Inhalt wahrhaftig wäre. Scheinbar iſt nur die Worterklärung angegeben; aber der Inhalt, der darin iſt, gilt. Aller andere Inhalt wird nur darauf zurückgeführt; ſo iſt dieſer erwieſen. Aber von dem erſten Inhalt iſt aller andere abhängig (ἐξήρτηται bei Ariſtoteles). „Das Attribut iſt das, was der Verſtand von Gott denkt." Wo kommt der Verſtand her (außer Gott), der ſolche Betrachtung macht? So geht Alles nur hinein, nicht heraus; die Beſtimmungen ſind aus der Subſtanz nicht entwickelt, ſie entſchließt ſich nicht zu dieſen Attributen.

2. Der weitere Fortgang, nach dieſen Definitionen, ſind nun Theoreme, Sätze. Er beweiſt vielerlei. Die Hauptſache iſt nun, daß Spinoza aus dieſen Begriffen erweiſt, daß nur Eine Subſtanz, Gott iſt. Es iſt einfacher Gang, ſehr formelles Beweiſen.

a. „Fünfte Propoſition: Es kann nicht zwei oder mehrere Subſtanzen derſelben Natur oder deſſelben Attributs geben." Dieß liegt ſchon in den Definitionen. Der Beweis iſt

mühſelige, unnütze Quälerei. „Wenn es mehrere“ (Subſtanzen deſſelben Attributs) „gäbe, ſo müßten ſie von einander unterſchieden ſeyn, entweder aus der Verſchiedenheit ihrer Attribute oder der Verſchiedenheit ihrer Affektionen“ (Moden). Denn α) eben die Attribute ſind es, was der Verſtand als das Weſen begreift; der Begriff dieſes Attributs iſt eben ein Weſen. „Sind ſie durch ihre Attribute unterſchieden, nun ſo wäre ja der Satz unmittelbar zugegeben, daß nur Eine Subſtanz deſſelben Attributs iſt.“ Denn eben die Subſtanz iſt das Weſen, Begriff dieſes Attributs, in ſich, nicht durch Anderes beſtimmt. β) „Wären ſie aber durch ihre Moden unterſchieden, da die Subſtanz ihrer Natur nach früher iſt (prior est natura) als ihre Affektionen: ſo kann ſie, wenn von ihren Affektionen abſtrahirt wird (depositis ergo affectionibus), und ſie nun in ſich, d. i. wahr betrachtet wird (in se, h. e. vere considerata), darnach nicht für unterſchieden betrachtet werden (non poterit concipi ab alia distingui).“ *)

b. „Achte Propoſition: Jede (omnis) Subſtanz iſt nothwendig unendlich. — Denn ſonſt müßte ſie von einer anderen ihrer Art begrenzt werden; alſo gäbe es zwei Subſtanzen deſſelben Attributs, was gegen die fünfte Propoſition.“ **)

„Jedes Attribut muß für ſich begriffen werden,“ — die Beſtimmtheit, in ſich reflektirt. — „Denn Attribut iſt, was der Verſtand von der Subſtanz faßt als ihr Weſen ausmachend; alſo muß es durch ſich gefaßt werden.“ Denn die Subſtanz iſt, was durch ſich ſelbſt begriffen wird (ſiehe dritte Definition). — „Deswegen dürfen wir nicht aus Mehrheit von Attributen auf Mehrheit der Subſtanzen ſchließen; denn jedes iſt für ſich begriffen, ohne Uebergang zu einem anderen,“ ***) — nicht durch ein anderes begrenzt.

*) Ethices P. I, Propos. V, p. 37—38.
**) Ibidem, Propos. VIII, p. 38—39.
***) *Ibidem, Propos. X, et Schol. p.* 41—42.

c. „Die Subſtanz iſt untheilbar. — α) Wenn die Theile die Natur der Subſtanz beibehielten, ſo würde es alſo mehrere Subſtanzen derſelben Natur geben; was gegen die fünfte Propoſition. β) Wenn nicht, ſo hört die unendliche Subſtanz auf zu ſeyn; was ungereimt." *)

d. „Vierzehnte Propoſition: Außer Gott kann es keine Subſtanz geben, noch gedacht werden. — Da Gott das abſolut unendliche Weſen iſt, von dem kein Attribut, welches die Eſſenz der Subſtanz ausdrückt, negirt werden kann, und da er nothwendig exiſtirt: wenn es eine Subſtanz außer Gott gäbe, ſo müßte ſie durch ein Attribut Gottes erklärt" (begriffen) „werden." Folglich hätte die Subſtanz nicht ihre eigene Weſenheit, ſondern die Gottes; folglich wäre es keine Subſtanz. Oder wenn ſie doch Subſtanz ſeyn ſollte, „ſo müßte es zwei Subſtanzen deſſelben Attributs geben können; was nach Propoſition V ungereimt iſt. — Daraus folgt denn, daß die ausgedehnte Sache (res extensa) und die denkende Sache (res cogitans)" nicht Subſtanzen, ſondern „entweder Attribute Gottes ſind, oder Affektionen ſeiner Attribute." **) — Mit dieſen und dergleichen Beweiſen iſt nicht viel anzufangen.

„Funfzehnte Propoſition: Was iſt, iſt in Gott; und kann nicht ohne Gott ſeyn oder begriffen werden." ***)

„Sechzehnte Propoſition: Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Weiſe folgen, d. i. Alles, was unter den unendlichen Verſtand fallen kann. — Gott iſt alſo die Urſache von Allem." †) — Alles dieſes iſt ſchon in den Definitionen enthalten. Iſt dieſes zu Grunde gelegt, ſo folgt alles Jenes nothwendig. — Das Schwierigſte bei'm Spinoza iſt, in den Unterſcheidungen, zu denen er kommt, in dem Be-

*) *Ethices P. I, Propos. XIII, p.* 45.
**) Ibidem, Propos. XIV, et Coroll. II, p. 46.
***) Ibidem, Propos. XV, p. 46.
†) Ibidem, Propos. XVI, et Coroll. I, p. 51.

ſtimmten, die Beziehung von dieſem Beſtimmten auf Gott zu faſſen, ſo daß es noch erhalten würde. *)

Die Hauptſache iſt dieſe, daß er ſagt, Gott, die Subſtanz, beſtehe aus unendlichen Attributen. Was nun dieſe Methode betrifft, ſo könnte man die unendlichen Attribute Gottes zunächſt als unendlich viele verſtehen. Das iſt aber nicht; Spinoza erkennt und ſpricht vielmehr nur von zwei Attributen. „Abſolut unendlich," d. h. poſitiv nach Spinoza, — wie ein Kreis vollendete gegenwärtige Unendlichkeit in ſich iſt. Denken und Ausdehnung ſind nun dieſe beiden Attribute, die er Gott beilegt: „Gott iſt eine denkende Sache (res cogitans), weil alle einzelne Gedanken Modi ſind, die Gottes Natur auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausdrücken. Gott kommt alſo ein Attribut zu, deſſen Begriff alle einzelne Gedanken in ſich ſchließen, durch welches ſie begriffen werden. — Gott iſt eine ausgedehnte Sache (res extensa) aus denſelben Gründen." **)

Wie dieſe zwei aus der Einen Subſtanz hervorgehen, zeigt aber Spinoza nicht auf: beweiſt auch nicht, warum es nur zwei ſeyn können. Dieſe ſind nun, wie bei Carteſius, das Denken und die Ausdehnung. Und er ſtellt ſie ſo vor, daß jedes für ſich die ganze Totalität iſt: ſo daß Beide daſſelbe enthalten, nur einmal in der Form des Denkens, das andere Mal in der Form der Ausdehnung. Der Verſtand nun faßt dieſe Attribute auf, faßt ſie als Totalitäten; ſie ſind die Formen, unter denen der Verſtand Gott begreift. — Ausdehnung und Denken ſind nun aber nicht in der Wahrheit, ſondern nur äußerlicher Weiſe unterſchieden; denn ſie ſind Ganze. Das Attribut iſt nämlich das, was der Verſtand faßt von der Eſſenz der Subſtanz; den Verſtand aber rechnet Spinoza nur zu den Affektionen. ***) Beide Ausdrücke befaſſen ſchon an ſich die ganze Eſſenz; ihr Unterſchied

*) *Siehe Unten, S.* 391 *flg.*

**) Ethices P. II, Propos. I — II, p. 78 — 79.

***) *Ibidem, P. I, Propos. XXXI, Demonstr., p.* 62.

fällt nur in den Verſtand, der als Modus keine Wahrheit hat. — Daß aber nur Eine Subſtanz iſt, liegt ſchon in der Definition von Subſtanz; die Beweiſe ſind nur formelle Quälereien, die nur das Verſtehen Spinoza's zu erſchweren dienen.

Ueber's Verhältniß von Denken und Seyn ſagt er: Es iſt derſelbe Inhalt, der das Eine Mal unter der Form des Denkens, und dann des Seyns iſt. Jedes drückt daſſelbe Weſen aus, nur in der Form, die der Verſtand mit hineinbringt, die ihm zukommt; das Weſen iſt Gott, beide ſind dieſelbe Totalität. Nämlich dieſelbe Subſtanz, unter dem Attribut des Denkens, iſt die intelligible Welt: unter dem Attribut der Ausdehnung aber, Natur; Natur und Denken, beide drücken daſſelbe Weſen Gottes aus. Oder, wie er ſagt, „die Ordnung, das Syſtem der natürlichen Dinge (ordo rerum) iſt daſſelbe als die Ordnung der Gedanken (idearum);“ *) — ſie beſtimmen ſich nicht, ſind unendlich: das Körperliche nicht den Gedanken, noch umgekehrt. Die denkende und die ausgedehnte Subſtanz ſind nur dieſelbe Subſtanz, welche jetzt unter dieſem, jetzt unter jenem Prädikate begriffen wird; es iſt ein und daſſelbe Syſtem. „So z. B. der Cirkel, der in der Natur exiſtirt, und die Idee des exiſtirenden Cirkels, die auch in Gott iſt, iſt ein und dieſelbe Sache“ (es iſt ein und derſelbe Inhalt), „die“ nur „durch verſchiedene Attribute erklärt wird (explicatur). Wenn wir daher die Natur entweder unter dem Attribut der Ausdehnung oder des Denkens, oder ſonſt welches es ſey, betrachten: ſo werden wir einen und denſelben Zuſammenhang der Urſachen, d. h. dieſelbe Folge der Dinge finden. Das formale Seyn der Idee des Cirkels kann begriffen werden nur durch den Modus des Denkens, als die nächſte Urſache, und dieſer wieder durch einen anderen, u. ſ. f. in's Unendliche; ſo daß wir die Ordnung der ganzen Natur, oder den Zuſammenhang der Urſachen, durch das Attribut des

*) *Ethices P. II, Propos. VII, p.* 82.

Gedankens allein erklären müſſen: und wenn ſie unter dem Attribut der Ausdehnung gedacht werden, auch nur unter dem Attribut der Ausdehnung gedacht werden müſſen, — und dieß gilt auch von anderen Urſachen." *) Es iſt Eine abſolute Entwickelung der Subſtanz, die das Eine Mal als Natur, dann in der Form des Denkens erſcheint.

Dieß iſt nun in dieſer Redensweiſe aufgewärmt worden: An ſich iſt die denkende Welt und die körperliche Welt daſſelbe, nur in verſchiedenen Formen. Aber es iſt hier die Frage: Wie kommt der Verſtand herbeigelaufen, daß er dieſe Formen auf die abſolute Subſtanz anwendet? Und wo kommen dieſe beiden Formen her? — Es iſt alſo hier geſetzt die Einheit des Seyns und des Denkens, und die des Seyns und der Ausdehnung; ſo daß das denkende Univerſum an ſich iſt die ganze abſolute, göttliche Totalität, und das körperliche Univerſum ebenſo dieſelbe Totalität iſt. Wir haben ſo zwei Totalitäten; an ſich ſind ſie daſſelbe, und die Unterſchiede ſind nur Attribute oder Beſtimmungen des Verſtandes. Dieß iſt die allgemeine Vorſtellung; die Attribute ſind eben nichts an ſich, keine Unterſchiede an ſich. — Höher ſagen wir, daß die Natur und der Geiſt vernünftig iſt; Vernunft iſt nicht leeres Wort, ſondern ſich in ſich entwickelnde Totalität.

An dieſer nur Einen Subſtanz ſind Denken und Ausdehnung nur Attribute. Daß nun Denken und Seyn an ſich identiſch ſind, daraus hat man ſogleich Atheismus ableiten wollen, indem das Geiſtige nicht vom Körperlichen verſchieden, Gott alſo zur Natur herabgeſetzt ſey. Aber Spinoza ſetzt gar nicht Gott mit der Natur identiſch, ſondern das Denken. Gott aber iſt eben die Einheit des Denkens und Seyns; Gott iſt die Einheit ſelbſt, nicht Eins von Beiden. Und in dieſer Einheit iſt die Beſchränktheit der Subjektivität des Denkens und der Natür-

*) *Ethices P. II, Propos. VII, Schol. p.* 82—83.

gangen; nur Gott iſt, alle Weltlichkeit hat keine
Plan würde alſo ſein Syſtem beſſer Akosmismus
können.

ott kann alſo nichts ſeyn. Von Gott ſagt Spi-
und Nothwendigkeit aus: „Gott iſt die abſolut
Ur die durch nichts Anderes determinirt iſt; denn er
allein aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur. Es giebt
Urſache, die ihn äußerlich oder innerlich, außer der Voll-
menheit ſeiner Natur, zum Handeln antriebe. Seine Wirk-
iſt aus den Geſetzen ſeiner Natur nothwendig und ewig;
aus ſeiner abſoluten Natur, aus ſeinen Attributen folgt, iſt
aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit und in
folgt, daß ſeine drei Winkel gleich zweien rechten ſind."
iſt ſeine abſolute Macht; actu und potentia, Den-
d Seyn, iſt Eins. Gott habe nicht andere Gedanken, die
habe erſchaffen können. „Seine Eſſenz und ſeine Exiſtenz
be, — die Wahrheit." Es bleibt aber bei dieſem All-
inen, Gott wird nicht durch Zwecke beſtimmt; beſondere
Zwecke, Gedanken vor dem Seyn und dergleichen werden auf-
gehoben. *) — „Wille iſt keine freie Urſache, ſondern nur eine nothwendige, nur ein Modus; alſo wird er determinirt von einem anderen." **) — „Gott handelt nach keinen Endurſachen (sub ratione boni). Die es behaupten, ſcheinen außer Gott etwas zu ſetzen, das von Gott nicht abhängt, auf das Gott in ſeinem Wirken ſieht, gleichſam als einen Zweck. Wird dieß ſo gefaßt, ſo iſt Gott nicht freie Urſache, ſondern dem Fatum unterworfen. Ebenſo unſtatthaft iſt es, Alles der Willkür, einem gleichgültigen Willen Gottes zu unterwerfen." ***) Er wird nur durch ſeine Natur determinirt. Die Wirkſamkeit Gottes

*) Ethices P. I, Propos. XVII, Coroll. I—II, et Schol., p. 51—54; *Propos. XX, et Coroll. I, p.* 55—56; *Propos. XXI, p.* 56—57.

**) Ibidem, Propos. XXXII, p. 63.

***) Ibidem, Propos. XXXIII, Schol. II, p. 67—68.

iſt ſo ſeine Macht (potentia), und das iſt die Nothwendigkeit. Er iſt dann abſolute Macht im Gegenſatze der Weisheit, welche beſtimmte Zwecke, und ſomit Beſchränkungen ſetzt. Das iſt nämlich als beſonders eigenthümlich zu merken, daß Spinoza ſagt, jede Beſtimmung ſey eine Negation. So iſt es auch etwas Endliches, wenn Gott die Urſache der Welt iſt; denn die Welt wird hier als ein Anderes neben Gott geſetzt.

„Gott iſt die immanente, nicht die vorübergehende (transiens) Urſache," *) d. i. äußerliche. — „Eine Sache, die zum Handeln beſtimmt iſt, iſt, da Gott die Urſache, nothwendig ſo von Gott dazu beſtimmt; — und die ſo beſtimmt, kann ſich nicht unbeſtimmt machen." **) — „In der Natur giebt es nichts Zufälliges." ***)

e. Uebergang des Spinoza zu den einzelnen Dingen, beſonders zum Selbſtbewußtſeyn, Freiheit des Ich. Er giebt keinen Beweis aus dem Begriff der abſoluten Subſtanz. Spinoza drückt ſich über's Einzelne ſo aus, daß es Zurückführen aller Dinge, Beſchränktheiten auf die Subſtanz iſt, mehr als Feſthalten des Einzelnen, — alſo Negativität. Die Attribute ſind nicht für ſich, ſondern nur wie der Verſtand die Subſtanz in ihren Unterſchieden faßt. Das Dritte ſind die Modi oder die Affektionen. Aller Unterſchied der Dinge fällt allein in die Modos. Von dieſen ſagt Spinoza: In jedem Attribute ſind zwei Modi; Ruhe und Bewegung in der Ausdehnung, in dem Denken Verſtand und Wille (intellectus et voluntas). †) Das Einzelne als ſolches fällt in dieſe Modos; ſie ſind es, wodurch ſich das, was einzeln genannt wird, unterſcheidet. Es ſind bloß Modifikationen; was ſich auf dieſen Unterſchied bezieht und dadurch beſonders geſetzt wird, iſt nichts an ſich. Jede

*) Ethices P. I, Propos. XVIII, p. 54.
**) Ibidem, Propos. XXVI et XXVII, p. 59.
***) Ibidem, Propos. XXIX, p. 61.
†) *Ibidem, Propos. XXXII, Demonstr. et Coroll. II, p.* 63.

meine iſt; zu dieſer Rückkehr iſt Spinoza nicht fortgegangen. Die ſtarre Subſtantialität iſt das Letzte bei Spinoza, nicht die unendliche Form; dieſe kannte er nicht. Es iſt immer dieſes Denken, dem die Beſtimmtheit verſchwindet.

f. Sechſtens, die Definition des Unendlichen iſt auch noch wichtig. Das Unendliche hat die Zweideutigkeit, ob es als unendlich Viele oder als an und für ſich Unendliches genommen wird. „Von dem in ſeiner Art Unendlichen (in suo genere infinitum) können unendliche Attribute negirt werden. Das abſolut Unendliche iſt, zu deſſen Eſſenz Alles gehört, was eine Eſſenz ausdrückt und keine Negation enthält.“ *) Gott iſt das abſolut unendliche Weſen; das Unendliche iſt die Affirmation ſeiner ſelbſt.

Ferner unterſcheidet Spinoza das Unendliche der Imagination (infinitum imaginationis) von dem Unendlichen des Denkens (infinitum intellectus, infinitum actu). Die meiſten Menſchen kommen nur zum erſten; dieß iſt das ſchlechte Unendliche, wenn man ſagt, „und ſo fort in's Unendliche:“ z. B. die Unendlichkeit des Raums von Stern zu Stern, die Menſchen wollen erhaben ſeyn, ebenſo in der Zeit. Die unendlichen Reihen in der Mathematik, der Zahl, ſind daſſelbe. Ein Bruch wird als Decimal-Bruch dargeſtellt, das iſt ſchlecht; $\frac{1}{7}$ iſt das wahrhaft Unendliche, nicht mangelhaft. Die unendliche Reihe iſt unvollkommen; der Inhalt iſt zwar immer beſchränkt. Dieß iſt aber die Unendlichkeit, die man gewöhnlich vor ſich hat, wenn von Unendlichkeit geſprochen wird; und mag man es auch als erhaben anſehen, ſo iſt ſie nichts Gegenwärtiges, geht immer hinaus in's Negative, iſt nicht actu. Die philoſophiſche Unendlichkeit, das, was actu unendlich iſt, iſt die Affirmation ſeiner ſelbſt; das Unendliche des Intellekts nennt Spinoza die abſolute Affirmation. Ganz richtig! Nur hätte es beſſer ausgedrückt wer-

*) Ethices P. I, Definit. VI, Explicat. p. 36.

den können: „Es iſt die Negation der Negation.“ — Spinoza bringt hier auch zur Erläuterung geometriſche Beiſpiele an für den Begriff der Unendlichkeit; in ſeinen operibus postumis kommt er z. B. auf eine Figur, als Bild dieſer Unendlichkeit (auch vor ſeiner Ethik). Er hat zwei Kreiſe, die in einander liegen, aber nicht koncentriſch ſind. Die Ebene zwiſchen beiden Kreiſen kann nicht angegeben werden, iſt nicht durch ein beſtimmtes Verhältniß ausdrückbar, nicht kommenſurabel; will ich ſie determiniren, ſo muß ich in's Unendliche fortgehen, — eine unendliche Reihe. Das iſt das Hinaus, es iſt immer mangelhaft, mit der Negation behaftet; und doch iſt dieſes ſchlechte Unendliche fertig, beſchränkt, — affirmativ, in jener Ebene gegenwärtig. Das Affirmative iſt ſo Negation der Negation; duplex negatio affirmat, nach der bekannten grammatiſchen Regel. Der Raum zwiſchen beiden Kreiſen iſt ein vollendeter Raum, er iſt wirklich, nicht ein einſeitiger; und doch läßt ſich in Zahlen die Beſtimmung des Raums nicht genau angeben. Das Beſtimmen erſchöpft nicht den Raum ſelbſt; und doch iſt er gegenwärtig. Oder eine Linie, eine beſchränkte Linie beſteht aus unendlich vielen Punkten: und iſt doch gegenwärtig, iſt beſtimmt. *) Das Unendliche ſoll als wirklich gegenwärtig vorgeſtellt werden. Der Begriff Urſach ſeiner ſelbſt iſt ſo wahrhafte Unendlichkeit. Sobald die Urſach ein Anderes gegenüber hat, die Wirkung, ſo iſt Endlichkeit vorhanden; aber hier iſt dieß Andere zugleich aufgehoben, es iſt wieder ſie ſelbſt.

g. Siebente Definition. „Gott iſt“ alſo „das abſolut unendliche Weſen oder die Subſtanz, die aus unendlichen Attributen beſteht, deren jedes eine ewige und unendliche Weſenheit (essentiam) ausdrückt.“ **) Das Unendliche iſt das Unbeſtimmte, unendlich, unbeſtimmt Viele; nachher kommen bei Spinoza nur zwei Attribute vor. —

*) *Ethices pag. 1; Epistol. XXIX, p.* 526 — 532.
**) Ethices P. I, Definit. VI, p. 35.

Die ganze ſpinoziſtiſche Philoſophie iſt in dieſen Definitionen enthalten; dieß ſind aber allgemeine Beſtimmungen, und ſo im Ganzen formell. Das Mangelhafte iſt, daß er ſo mit Definitionen anfängt. In der Mathematik läßt man es gelten, die Definitionen ſind Vorausſetzungen; Punkt, Linie werden vorausgeſetzt. In der Philoſophie ſoll der Inhalt als das an und für ſich Wahre erkannt werden. Einmal kann man die Richtigkeit der Nominaldefinition zugeben, ſo daß das Wort „Subſtanz" dieſer Vorſtellung entſpreche, welche die Definition angiebt. Ein Anderes iſt es, ob dieſer Inhalt an und für ſich wahr ſey. Solche Frage macht man bei geometriſchen Sätzen gar nicht. Bei philoſophiſcher Betrachtung iſt dieß aber die Hauptſache. Das hat Spinoza nicht gethan. Er hat Definitionen aufgeſtellt, welche dieſe einfachen Gedanken erklären, als Konkretes darſtellen. Aber das Erforderliche wäre geweſen, zu unterſuchen, ob dieſer Inhalt wahrhaftig wäre. Scheinbar iſt nur die Worterklärung angegeben; aber der Inhalt, der darin iſt, gilt. Aller andere Inhalt wird nur darauf zurückgeführt; ſo iſt dieſer erwieſen. Aber von dem erſten Inhalt iſt aller andere abhängig (ἐξήρτηται bei Ariſtoteles). „Das Attribut iſt das, was der Verſtand von Gott denkt." Wo kommt der Verſtand her (außer Gott), der ſolche Betrachtung macht? So geht Alles nur hinein, nicht heraus; die Beſtimmungen ſind aus der Subſtanz nicht entwickelt, ſie entſchließt ſich nicht zu dieſen Attributen.

2. Der weitere Fortgang, nach dieſen Definitionen, ſind nun Theoreme, Sätze. Er beweiſt vielerlei. Die Hauptſache iſt nun, daß Spinoza aus dieſen Begriffen erweiſt, daß nur Eine Subſtanz, Gott iſt. Es iſt einfacher Gang, ſehr formelles Beweiſen.

a. „Fünfte Propoſition: Es kann nicht zwei oder mehrere Subſtanzen derſelben Natur oder deſſelben Attributs geben." Dieß liegt ſchon in den Definitionen. Der Beweis iſt

mühselige, unnütze Quälerei. „Wenn es mehrere" (Substanzen desselben Attributs) „gäbe, so müßten sie von einander unterschieden seyn, entweder aus der Verschiedenheit ihrer Attribute oder der Verschiedenheit ihrer Affektionen" (Moden). Denn α) eben die Attribute sind es, was der Verstand als das Wesen begreift; der Begriff dieses Attributs ist eben ein Wesen. „Sind sie durch ihre Attribute unterschieden, nun so wäre ja der Satz unmittelbar zugegeben, daß nur Eine Substanz desselben Attributs ist." Denn eben die Substanz ist das Wesen, Begriff dieses Attributs, in sich, nicht durch Anderes bestimmt. β) „Wären sie aber durch ihre Moden unterschieden, da die Substanz ihrer Natur nach früher ist (prior est natura) als ihre Affektionen: so kann sie, wenn von ihren Affektionen abstrahirt wird (depositis ergo affectionibus), und sie nun in sich, d. i. wahr betrachtet wird (in se, h. e. vere considerata), hernach nicht für unterschieden betrachtet werden (non poterit concipi ab alia distingui)." *)

b. „Achte Proposition: Jede (omnis) Substanz ist nothwendig unendlich. — Denn sonst müßte sie von einer anderen ihrer Art begrenzt werden; also gäbe es zwei Substanzen desselben Attributs, was gegen die fünfte Proposition." **)

„Jedes Attribut muß für sich begriffen werden," — die Bestimmtheit, in sich reflektirt. — „Denn Attribut ist, was der Verstand von der Substanz faßt als ihr Wesen ausmachend; also muß es durch sich gefaßt werden." Denn die Substanz ist, was durch sich selbst begriffen wird (siehe dritte Definition). — „Deswegen dürfen wir nicht aus Mehrheit von Attributen auf Mehrheit der Substanzen schließen; denn jedes ist für sich begriffen, ohne Uebergang zu einem anderen," ***) — nicht durch ein anderes begrenzt.

*) Ethices P. I, Propos. V, p. 37 — 38.
**) Ibidem, Propos. VIII, p. 38 — 39.
***) *Ibidem, Propos. X, et Schol. p.* 41 — 42.

c. „Die Subſtanz iſt untheilbar. — α) Wenn die Theile die Natur der Subſtanz beibehielten, ſo würde es alſo mehrere Subſtanzen derſelben Natur geben; was gegen die fünfte Propoſition. β) Wenn nicht, ſo hört die unendliche Subſtanz auf zu ſeyn; was ungereimt." *)

d. „Vierzehnte Propoſition: Außer Gott kann es keine Subſtanz geben, noch gedacht werden. — Da Gott das abſolut unendliche Weſen iſt, von dem kein Attribut, welches die Eſſenz der Subſtanz ausdrückt, negirt werden kann, und da er nothwendig exiſtirt: wenn es eine Subſtanz außer Gott gäbe, ſo müßte ſie durch ein Attribut Gottes erklärt" (begriffen) „werden." Folglich hätte die Subſtanz nicht ihre eigene Weſenheit, ſondern die Gottes; folglich wäre es keine Subſtanz. Oder wenn ſie doch Subſtanz ſeyn ſollte, „ſo müßte es zwei Subſtanzen deſſelben Attributs geben können; was nach Propoſition V ungereimt iſt. — Daraus folgt denn, daß die ausgedehnte Sache (res extensa) und die denkende Sache (res cogitans)" nicht Subſtanzen, ſondern „entweder Attribute Gottes ſind, oder Affektionen ſeiner Attribute." **) — Mit dieſen und dergleichen Beweiſen iſt nicht viel anzufangen.

„Funfzehnte Propoſition: Was iſt, iſt in Gott; und kann nicht ohne Gott ſeyn oder begriffen werden." ***)

„Sechzehnte Propoſition: Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Weiſe folgen, d. i. Alles, was unter den unendlichen Verſtand fallen kann. — Gott iſt alſo die Urſache von Allem." †) — Alles dieſes iſt ſchon in den Definitionen enthalten. Iſt dieſes zu Grunde gelegt, ſo folgt alles Jenes nothwendig. — Das Schwierigſte bei'm Spinoza iſt, in den Unterſcheidungen, zu denen er kommt, in dem Be-

*) *Ethices P. I, Propos. XIII, p.* 45.
**) Ibidem, Propos. XIV, et Coroll. II, p. 46.
***) Ibidem, Propos. XV, p. 46.
†) Ibidem, Propos. XVI, et Coroll. I, p. 51.

ſtimmten, die Beziehung von dieſem Beſtimmten auf Gott zu faſſen, ſo daß es noch erhalten würde. *)

Die Hauptſache iſt dieſe, daß er ſagt, Gott, die Subſtanz, beſtehe aus unendlichen Attributen. Was nun dieſe Methode betrifft, ſo könnte man die unendlichen Attribute Gottes zunächſt als unendlich viele verſtehen. Das iſt aber nicht; Spinoza ernennt und ſpricht vielmehr nur von zwei Attributen. „Abſolut unendlich," d. h. poſitiv nach Spinoza, — wie ein Kreis vollendete gegenwärtige Unendlichkeit in ſich iſt. Denken und Ausdehnung ſind nun dieſe beiden Attribute, die er Gott beilegt: „Gott iſt eine denkende Sache (res cogitans), weil alle einzelne Gedanken Modi ſind, die Gottes Natur auf eine gewiſſe und beſtimmte Weiſe ausdrücken. Gott kommt alſo ein Attribut zu, deſſen Begriff alle einzelne Gedanken in ſich ſchließen, durch welches ſie begriffen werden. — Gott iſt eine ausgedehnte Sache (res extensa) aus denſelben Gründen." **)

Wie dieſe zwei aus der Einen Subſtanz hervorgehen, zeigt aber Spinoza nicht auf: beweiſt auch nicht, warum es nur zwei ſeyn können. Dieſe ſind nun, wie bei Carteſius, das Denken und die Ausdehnung. Und er ſtellt ſie ſo vor, daß jedes für ſich die ganze Totalität iſt: ſo daß Beide daſſelbe enthalten, nur einmal in der Form des Denkens, das andere Mal in der Form der Ausdehnung. Der Verſtand nun faßt dieſe Attribute auf, faßt ſie als Totalitäten; ſie ſind die Formen, unter denen der Verſtand Gott begreift. — Ausdehnung und Denken ſind nun aber nicht in der Wahrheit, ſondern nur äußerlicher Weiſe unterſchieden; denn ſie ſind Ganze. Das Attribut iſt nämlich das, was der Verſtand faßt von der Eſſenz der Subſtanz; den Verſtand aber rechnet Spinoza nur zu den Affektionen. ***) Beide Ausdrücke befaſſen ſchon an ſich die ganze Eſſenz; ihr Unterſchied

*) *Siehe Unten, S.* 391 *flg.*

**) Ethices P. II, Propos. I — II, p. 78 — 79.

***) *Ibidem, P. I, Propos. XXXI, Demonstr., p.* 62.

fällt nur in den Verſtand, der als Modus keine Wahrheit
— Daß aber nur Eine Subſtanz iſt, liegt ſchon in der D
tion von Subſtanz; die Beweiſe ſind nur formelle Quäle
die nur das Verſtehen Spinoza's zu erſchweren dienen.

Ueber's Verhältniß von Denken und Seyn ſagt er: E
derſelbe Inhalt, der das Eine Mal unter der Form des
kens, und dann des Seyns iſt. Jedes drückt daſſelbe A
aus, nur in der Form, die der Verſtand mit hineinbringt
ihm zukommt; das Weſen iſt Gott, beide ſind dieſelbe Tot
Nämlich dieſelbe Subſtanz, unter dem Attribut des Denke
die intelligible Welt: unter dem Attribut der Ausdehnung
Natur; Natur und Denken, beide drücken daſſelbe Weſen E
aus. Oder, wie er ſagt, „die Ordnung, das Syſtem de
türlichen Dinge (ordo rerum) iſt daſſelbe als die Ordnun
Gedanken (idearum);“ *) — ſie beſtimmen ſich nicht, ſind
endlich: das Körperliche nicht den Gedanken, noch umge
Die denkende und die ausgedehnte Subſtanz ſind nur di
Subſtanz, welche jetzt unter dieſem, jetzt unter jenem Prä
begriffen wird; es iſt ein und daſſelbe Syſtem. „So z. B
Cirkel, der in der Natur exiſtirt, und die Idee des exiſtir
Cirkels, die auch in Gott iſt, iſt ein und dieſelbe Sache
iſt ein und derſelbe Inhalt), „die“ nur „durch verſchieden
tribute erklärt wird (explicatur). Wenn wir daher die
entweder unter dem Attribut der Ausdehnung oder des De
oder ſonſt welches es ſey, betrachten: ſo werden wir einen
denſelben Zuſammenhang der Urſachen, d. h. dieſelbe Folg
Dinge finden. Das formale Seyn der Idee des Cirkels
begriffen werden nur durch den Modus des Denkens, al
nächſte Urſache, und dieſer wieder durch einen anderen, u
in's Unendliche; ſo daß wir die Ordnung der ganzen N
oder den Zuſammenhang der Urſachen, durch das Attribut

*) *Ethices P. II, Propos. VII, p. 82.*

dankens allein erklären müſſen: und wenn ſie unter dem Attribut der Ausdehnung gedacht werden, auch nur unter dem Attribut der Ausdehnung gedacht werden müſſen, — und dieß gilt ch von anderen Urſachen." *) Es iſt Eine abſolute Entwickeng der Subſtanz, die das Eine Mal als Natur, dann in der rm des Denkens erſcheint.

Dieß iſt nun in dieſer Redensweiſe aufgewärmt worden: n ſich iſt die denkende Welt und die körperliche Welt daſbe, nur in verſchiedenen Formen. Aber es iſt hier die Frage: ie kommt der Verſtand herbeigelaufen, daß er dieſe Formen f die abſolute Subſtanz anwendet? Und wo kommen dieſe den Formen her? — Es iſt alſo hier geſetzt die Einheit des eyns und des Denkens, und die des Seyns und der Ausdehng; ſo daß das denkende Univerſum an ſich iſt die ganze abute, göttliche Totalität, und das körperliche Univerſum ebenſoſelbe Totalität iſt. Wir haben ſo zwei Totalitäten; an ſich id ſie daſſelbe, und die Unterſchiede ſind nur Attribute oder eſtimmungen des Verſtandes. Dieß iſt die allgemeine Vorſtelng; die Attribute ſind eben nichts an ſich, keine Unterſchiede ſich. — Höher ſagen wir, daß die Natur und der Geiſt vernftig iſt; Vernunft iſt nicht leeres Wort, ſondern ſich in ſich wickelnde Totalität.

An dieſer nur Einen Subſtanz ſind Denken und Ausdehng nur Attribute. Daß nun Denken und Seyn an ſich idenſind, daraus hat man ſogleich Atheismus ableiten wollen, dem das Geiſtige nicht vom Körperlichen verſchieden, Gott alſo n Natur herabgeſetzt ſey. Aber Spinoza ſetzt gar nicht Gott it der Natur identiſch, ſondern das Denken. Gott aber iſt m die Einheit des Denkens und Seyns; Gott iſt die Einheit ſelbſt, nicht Eins von Beiden. Und in dieſer Einheit iſt die Beſchränktheit der Subjektivität des Denkens und der Natür-

*) *Ethices P. II, Propos. VII, Schol. p.* 82—83.

lichkeit untergegangen; nur Gott iſt, alle Weltlichkeit hat keine Wahrheit. Man würde alſo ſein Syſtem beſſer Akosmismus haben nennen können.

Ohne Gott kann alſo nichts ſeyn. Von Gott ſagt Spinoza Freiheit und Nothwendigkeit aus: „Gott iſt die abſolut freie Urſache, die durch nichts Anderes determinirt iſt; denn er exiſtirt allein aus der Nothwendigkeit ſeiner Natur. Es giebt keine Urſache, die ihn äußerlich oder innerlich, außer der Vollkommenheit ſeiner Natur, zum Handeln antriebe. Seine Wirkſamkeit iſt aus den Geſetzen ſeiner Natur nothwendig und ewig; was aus ſeiner abſoluten Natur, aus ſeinen Attributen folgt, iſt ewig, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit und in Ewigkeit folgt, daß ſeine drei Winkel gleich zweien rechten ſind.“ Sein Weſen iſt ſeine abſolute Macht; actu und potentia, Denken und Seyn, iſt Eins. Gott habe nicht andere Gedanken, die er nicht habe erſchaffen können. „Seine Eſſenz und ſeine Exiſtenz ſind daſſelbe, — die Wahrheit.“ Es bleibt aber bei dieſem Allgemeinen, Gott wird nicht durch Zwecke beſtimmt; beſondere Zwecke, Gedanken vor dem Seyn und dergleichen werden aufgehoben. *) — „Wille iſt keine freie Urſache, ſondern nur eine nothwendige, nur ein Modus; alſo wird er determinirt von einem anderen.“ **) — „Gott handelt nach keinen Endurſachen (sub ratione boni). Die es behaupten, ſcheinen außer Gott etwas zu ſetzen, das von Gott nicht abhängt, auf das Gott in ſeinem Wirken ſieht, gleichſam als einen Zweck. Wird dieß ſo gefaßt, ſo iſt Gott nicht freie Urſache, ſondern dem Fatum unterworfen. Ebenſo unſtatthaft iſt es, Alles der Willkür, einem gleichgültigen Willen Gottes zu unterwerfen.“ ***) Er wird nur durch ſeine Natur determinirt. Die Wirkſamkeit Gottes

*) Ethices P. I, Propos. XVII, Coroll. I—II, et Schol., p. 51—54; *Propos. XX, et Coroll. I, p.* 55—56; *Propos. XXI, p.* 56—57.

**) Ibidem, Propos. XXXII, p. 63.

***) Ibidem, Propos. XXXIII, Schol. II, p. 67—68.

ſo ſeine Macht (potentia), und das iſt die Nothwendigkeit. Er iſt dann abſolute Macht im Gegenſatze der Weisheit, welche beſtimmte Zwecke, und ſomit Beſchränkungen ſetzt. Das iſt nämlich als beſonders eigenthümlich zu merken, daß Spinoza ſagt, jede Beſtimmung ſey eine Negation. So iſt es auch etwas Endliches, wenn Gott die Urſache der Welt iſt; denn die Welt wird hier als ein Anderes neben Gott geſetzt.

„Gott iſt die immanente, nicht die vorübergehende (transiens) Urſache," *) d. i. äußerliche. — „Eine Sache, die zum Handeln beſtimmt iſt, iſt, da Gott die Urſache, nothwendig ſo von Gott dazu beſtimmt; — und die ſo beſtimmt, kann ſich nicht unbeſtimmt machen." **) — „In der Natur giebt es nichts Zufälliges." ***)

e. Uebergang des Spinoza zu den einzelnen Dingen, beſonders zum Selbſtbewußtſeyn, Freiheit des Ich. Er giebt hiezu Beweis aus dem Begriff der abſoluten Subſtanz. Spinoza drückt ſich über's Einzelne ſo aus, daß es Zurückführen aller Dinge, Beſchränktheiten auf die Subſtanz iſt, mehr als Feſthalten des Einzelnen, — alſo Negativität. Die Attribute ſind nicht für ſich, ſondern nur wie der Verſtand die Subſtanz in ihren Unterſchieden faßt. Das Dritte ſind die Modi oder die Affektionen. Aller Unterſchied der Dinge fällt allein in die Modos. Von dieſen ſagt Spinoza: In jedem Attribute ſind zwei Modi; Ruhe und Bewegung in der Ausdehnung, in dem Denken Verſtand und Wille (intellectus et voluntas). †) Das Einzelne als ſolches fällt in dieſe Modos; ſie ſind es, wodurch ſich das, was einzeln genannt wird, unterſcheidet. Es ſind bloß Modifikationen; was ſich auf dieſen Unterſchied bezieht und dadurch beſonders geſetzt wird, iſt nichts an ſich. Jede

*) Ethices P. I, Propos. XVIII, p. 54.
**) Ibidem, Propos. XXVI et XXVII, p. 59.
***) Ibidem, Propos. XXIX, p. 61.
†) *Ibidem, Propos. XXXII, Demonstr. et Coroll. II, p.* 63.

nur für uns, außer Gott; ſie iſt nicht an und

ztere, die Modos, Affektionen, faßt Spinoza un-
naturata zuſammen. „Die natura naturans
freie Urſache betrachtet, inſofern er in ſich iſt und
bſt begriffen wird: oder ſolche Attribute der Sub-
welche die ewige und unendliche Weſenheit (essentiam)
drücken. Unter natura naturata verſtehe ich alles das, was
Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder aus jedem der
Gottes folgt, alle Modi der göttlichen Attribute, inſo-
ſie betrachtet werden als Dinge, die in Gott ſind, und die
tt weder ſeyn, noch begriffen werden können.“ *) Es
aus Gott, ſondern alle Dinge gehen nur dahin zu-
n von ihnen angefangen wird.

nun die allgemeinen Formen Spinoza's, die
Einige beſtimmtere Formen ſind noch zu erwäh-
Nominaldefinitionen der Moden, des Verſtands,
) der Affekte, *) Freude, Traurigkeit. †) Näher
finden wir die Betrachtung des Bewußtſeyns. Sein Fort-
gang iſt nun höchſt einfach, oder vielmehr gar keiner; er fängt
geradezu vom mens an.

„Die Eſſenz des Menſchen beſteht (essentia hominis constituitur) aus Modifikationen der Attribute Gottes.“ Dieſe Modifikationen ſind nur etwas in Beziehung auf unſeren Verſtand. „Wenn wir alſo ſagen, der menſchliche Geiſt percipirt dieſes oder jenes: ſo heißt es nichts Anderes, als daß Gott, nicht inſofern er unendlich iſt, ſondern ſofern er durch die Idee des menſchlichen Geiſtes explicirt wird, dieſe oder jene Idee hat. Und wenn wir ſagen, Gott hat dieſe oder jene Idee, nicht nur

*) *Ethices P. I, Prop. XXIX, Schol., p.* 61 — 62.
**) *Ibidem, Propos. XXX — XXXII, p.* 62 — 63.
***) *Ibidem, P. III, Defin. III, p.* 132.
†) *Ibidem, Prop. XI, Schol., p.* 141.

inſofern er die Idee des menſchlichen Geiſtes konſtituirt, ſondern inſofern er zugleich mit dem menſchlichen Geiſt die Idee eines anderen Dinges hat: dann ſagen wir, daß der menſchliche Geiſt die Sache zum Theil oder inadäquat percipire." *) Die Wahrheit iſt das Adäquate. **) Wird der Inhalt in der Form des menſchlichen Geiſtes geſetzt, ſo iſt dieß Perception des Menſchen, welche Modifikation Gottes iſt; Alles, was wir als ſeyend unterſcheiden, iſt ſo nur Modus. Alles Beſondere iſt ein Auffaſſen durch den äußerlichen Verſtand. — Bayle macht dieß lächerlich, folgert daraus, daß Gott als Türken modificirt, und als Oeſtreicher Krieg mit einander führen. ***)

„Was im Objekt der Idee, die den menſchlichen Geiſt ausmacht, ſich befindet (contingit), dieß muß vom menſchlichen Geiſte percipirt werden: oder von dieſer Sache muß es im Geiſt nothwendig eine Idee geben. D. i. wenn das Objekt der Idee, die den menſchliſchen Geiſt ausmacht, der Körper iſt: ſo kann es im Körper nichts geben, was nicht vom Geiſte percipirt wird." †)

Die Beziehung nun von Denken und Ausdehnung betrachtet er im menſchlichen Bewußtſeyn ſo: „Das Objekt" — beſſer das Objektive — „der Idee, welche den menſchlichen Geiſt ausmacht, iſt der Körper oder eine beſondere exiſtirende Weiſe (certus modus) der Ausdehnung. — Sonſt wären die Ideen von den Affektionen des Körpers nicht in Gott, inſofern er unſeren Geiſt konſtituirt, ſondern die Idee einer anderen Sache; ſo wären hiermit die Ideen der Affektionen unſeres Körpers auch nicht in unſerem Geiſte." ††) Das Verwirrende, Spinoza's Syſtem aufzufaſſen, iſt: α) die abſolute Identität des Denkens und

*) Ethices P. II, Propos. XI, Demonstr. et Coroll., p. 86 — 87.

**) *Ibidem, Defin. IV, p.* 77 — 78.

***) *Dictionnaire historique et critique (édition de* 1740, *T. IV), Article Spinosa, p.* 261, *Note N, No. IV.*

†) Ethices P. II, Propos. XII, p. 87 — 88.

††) Ibidem, Propos. XIII, p. 88.

Seyns; β) ihre abſolute Gleichgültigkeit gegen einander, weil jedes die ganze Eſſenz Gottes explicirt. Die Einheit des Körpers und des Bewußtſeyns iſt dieſe, daß ſie Eine Subſtanz ſind; als Einzelner, ein beſonderer Modus der Exiſtenz. Die Subſtanz iſt die abſolute Subſtanz: der Einzelne ein Modus derſelben, der als Bewußtſeyn das Vorſtellen der Determinationen des Körpers iſt, oder wie der Körper von äußeren Dingen afficirt wird.*) „Der Geiſt erkennt ſich ſelbſt nur, inſofern er die Ideen der Affektionen des Körpers percipirt," **) — hat nur die Idee der Affektionen ſeines Körpers; dieſe Idee iſt die Zuſammenſetzung, wie wir ſogleich ſehen werden. — „Die Ideen, es ſey der Attribute Gottes oder einzelner Dinge, erkennen nicht das Vorgeſtellte ſelbſt oder die Dinge für ihre wirkende Urſache, ſondern Gott ſelbſt, inſofern er ein Denkendes iſt." ***) „Mit der Ausdehnung iſt Denken unzertrennlich verknüpft; ſo muß Alles, was in der Ausdehnung vorgeht, auch im Bewußtſeyn vorgehen." †) Hier ſehen wir ein Auseinandertreten; die bloße Identität, daß im Abſoluten nichts unterſchieden, iſt nicht befriedigend.

Das Individuum, die Einzelnheit ſelbſt, beſtimmt Spinoza ſo, daß das Individuum darin beſtehe: „Wenn einige Körper" — Determinationen ſind Negationen —, „derſelben oder verſchiedener Größe, ſo eingeſchränkt" (oder bemeiſtert) „werden, daß ſie einander aufliegen (invicem incumbant), oder wenn ſie mit demſelben oder mit verſchiedenen Graden der Geſchwindigkeit bewegt werden, daß ſie ihre Bewegungen ſich gegenſeitig auf irgend eine Weiſe mittheilen: ſo ſagen wir, daß jene Körper mit einander vereint ſind, und alle zuſammen Einen Körper

*) *Ethices P. II, Prop. XIII, Schol., p. 89; et Prop. XIV, p. 95.*

**) Ibidem, Propos. XXIII, p. 102: Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit.

***) Ibidem, Propos. V, p. 80 — 81.

†) *Buhle: Geſchichte der neueren Philos., Band III, Abth. 2, S. 524.*

oder Individuum ausmachen, das ſich von den übrigen durch dieſe Union von Körpern unterſcheidet." *)

Hier ſind wir an der Grenze des ſpinoziſtiſchen Syſtems; hier erſcheint uns ſein Mangel. Die Individuation, das Eins iſt eine bloße Zuſammenſetzung, das Gegentheil des Ichts (Selbheit) des Böhme: **) nur Allgemeinheit, Denken, nicht Selbſtbewußtſeyn. — Nehmen wir dieß, ehe wir es in Bezug auf's Ganze betrachten, von der anderen Seite, nämlich dem Verſtande, ſo fällt das Unterſcheiden überhaupt in ihn, iſt nicht deducirt, findet ſich eben ſo. So „gehört," wie wir ſchon ſahen, „der wirkliche Verſtand (intellectus actu), wie Wille, Begierde, Liebe, zu der natura naturata, nicht zur naturante. — Denn unter dem Verſtand, wie für ſich bekannt iſt, verſtehen wir nicht das abſolute Denken, ſondern nur eine beſtimmte Weiſe des Denkens: einen Modus, der von anderen Modis, als der Begierde, Liebe u. ſ. f. unterſchieden iſt, und deswegen durch das abſolute Denken begriffen werden muß, nämlich durch ein Attribut Gottes, das eine ewige und unendliche Weſenheit (essentiam) des Denkens ausdrückt; ſo daß er für ſich nicht ſeyn, noch begriffen werden kann, wie auch die übrigen Modi des Denkens," ***) — Wille, Begierde u. ſ. f. — Spinoza kennt nicht eine Unendlichkeit der Form, die eine andere als die der ſtarren Subſtanz wäre. Es iſt das Bedürfniß, Gott als das Weſen der Weſen, als allgemeine Subſtanz, Identität zu erkennen, und doch die Unterſchiede zu erhalten.

Alſo der Verſtand iſt ein Modus. Ferner ſagt er: „Was das wirkliche (actuale) Seyn des menſchlichen Geiſtes (mentis humanae) konſtituirt, iſt nichts Anderes, als die Idee eines einzelnen" (individuellen) „Dinges, das actu exiſtirt;" †) — nicht

*) Ethices P. II, Definit., p. 92.
**) *Vergl. Oben, S.* 315—317.
***) Ethices P. I, Propos. XXXI, p. 62—63.
†) Ibidem, P. II, Propos. XI, p. 86.

eines unendlichen. „Die Eſſenz des Menſchen ſchließt keine nothwendige Exiſtenz in ſich; d. i. nach der Ordnung der Natur kann ein Menſch ebenſo gut ſeyn, als nicht ſeyn.“ *) Das menſchliche Bewußtſeyn iſt ein Modus, — nicht Attribut, gehört nicht zum Weſen, — und zwar ein Modus des Attributs des Denkens. **) Dieſer Modus, von der Seite der Ausdehnung angeſehen, iſt ein einzelner Körper, als individuell, d. h. als zuſammengeſetzt aus vielen. Beides iſt Eine Identität. Aber weder der Körper iſt Urſache für das Bewußtſeyn, noch dieſes für den Körper, ſondern die endliche Urſache hier iſt nur die Beziehung von Gleichem auf Gleiches; Körper wird vom Körper, Vorſtellung von Vorſtellung beſtimmt. ***) Alles, was im Bewußtſeyn iſt, iſt auch in der Ausdehnung (Körper): was in der Ausdehnung, auch im Bewußtſeyn. „Weder kann der Körper den Geiſt zum Denken, noch der Geiſt den Körper zur Bewegung, noch Ruhe, noch zu etwas Anderem determiniren. — Denn alle Modi des Denkens haben Gott, inſofern er eine res cogitans, und nicht inſofern er durch ein anderes Attribut explicirt wird, zur Urſache. Was alſo den Geiſt zum Denken determinirt, iſt ein Modus des Denkens und nicht der Ausdehnung. Bewegung und Ruhe des Körpers müſſen von einem anderen Körper herkommen.“ †) —

Buhle legt dem Spinoza beſchränkte Vorſtellungen unter: „Die Seele empfindet im Leibe alles Andere, was ſie als außer ihrem Leibe gewahr wird; und ſie wird es nicht gewahr, als mittelſt der Begriffe von den Beſchaffenheiten, welche der Leib davon annimmt. Wovon alſo der Leib keine Beſchaffenheiten annehmen kann, das kann auch die Seele nicht gewahr werden. Hingegen kann auch die Seele ihren Leib nicht gewahr

*) Ethices P. II, Axiom. I, p. 78.
**) *Ibidem*, *Prop. XI*, *Demonstr.*, *p.* 86—87; *Prop. X*, *p.* 85.
***) *Ibidem*, *Propos. VI*, *p.* 81.
†) Ibidem, P. III, Propos. II, p. 133—134.

werden; sie weiß nicht, daß er da ist, und erkennt auch sich selbst nicht anders, als mittelst der Beschaffenheiten, welche der Leib von Dingen, die sich außer ihm befinden, annimmt, und mittelst der Begriffe von denselben. Denn der Leib ist ein auf gewisse Weise bestimmtes einzelnes Ding, das nur nach und nach, mit und unter anderen einzelnen Dingen zum Daseyn gelangen, nur nach, mit und unter ihnen im Daseyn sich erhalten kann," — in der Unendlichkeit: kann nicht aus sich begriffen werden.

„Der Seele Bewußtseyn drückt eine gewisse bestimmte Form" (modus) „eines Begriffes" (ideae) „aus, wie der Begriff selbst eine bestimmte Form eines einzelnen Dinges ausdrückt. Das einzelne Ding aber, sein Begriff und der Begriff von diesem Begriff sind ganz und gar Ein und dasselbe ens, welches nur unter verschiedenen Attributen betrachtet wird."

„Da die Seele nichts Anderes, als der unmittelbare Begriff des Leibes und mit diesem ein und dasselbe Ding ist: so kann die Vortrefflichkeit der Seele auch nie eine andere seyn, als die Vortrefflichkeit des Leibes. Die Fähigkeiten des Verstandes sind nichts als die Fähigkeiten des Körpers nach der Vorstellung des Körpers, und die Entschlüsse des Willens ebenso Bestimmungen des Körpers."

„Die einzelnen Dinge entspringen aus Gott auf eine ewige und unendliche" Weise — zugleich und einmal —, „nicht auf eine vorübergehende endliche und vergängliche Weise. Sie entspringen bloß auseinander, indem sie sich gegenseitig erzeugen und zerstören: und in ihrem ewigen Daseyn aber unwandelbar verharren."

„Alle einzelnen Dinge setzen sich gegenseitig voraus, eins kann ohne das andere nicht gedacht werden: d. i. sie machen zusammen ein unzertrennliches Ganzes aus; sie sind in Einem schlechterdings untheilbaren, unendlichen Dinge, und auf keine andere Weise da und beisammen." *) —

*) Buhle: Gesch. d. neueren Philos., B. III, Abth. 2, S. 525—528.

Spinoza ſteigt von dem Allgemeinen der Subſtanz herunter durch das Beſondere, Denken und Ausdehnung, zum Einzelnen (modificatio). Er hat alle drei Momente, oder ſie ſind ihm weſentlich. Aber den Modus, wohin die Einzelnheit fällt, erkennt er nicht für das Weſentliche, oder nicht als Moment des Weſens ſelbſt im Weſen; ſondern im Weſen verſchwindet er, oder er iſt nicht zum Begriffe erhoben. Denken hat nur die Bedeutung des Allgemeinen, nicht des Selbſtbewußtſeyns. Dieſer Mangel, die Vertilgung des Moments des Selbſtbewußtſeyns im Weſen, iſt es, was von Einer Seite ſo ſehr gegen das ſpinoziſtiſche Syſtem empört, weil es das Fürſichſeyn des menſchlichen Bewußtſeyns, die ſogenannte Freiheit, d. h. eben die leere Abſtraktion des Fürſichſeyns, aufhob, und dadurch Gott, von der Natur und dem menſchlichen Bewußtſeyn unterſchieden, nämlich an ſich, im Abſoluten: anderen Theils aber das philoſophiſch Unbefriedigende hat, daß eben das Negative nicht an ſich erkannt iſt. Das Denken iſt das abſolut Abſtrakte, eben dadurch iſt es das abſolut Negative; es iſt ſo in Wahrheit, aber ſo iſt es nicht geſetzt als das abſolut Negative.

Das Unterſcheiden fällt außer dem abſoluten Weſen, auch in neuen Zeiten. „Das Abſolute," ſagt man, „ſo angeſehen, von dieſer Seite;" — die Seiten fallen alſo außer ihm. Auch iſt es Standpunkt der Reflexion, nur Seiten, nichts an ſich zu betrachten. Dieſer Mangel erſcheint nun ſo, daß das Negative die Nothwendigkeit iſt, in Anſehung der Unterſchiedenen; der Begriff, an ſich negativ, iſt das Negative ſeiner Einheit, ſeine Entzweiung. So wird aus dem einfachen Allgemeinen das Reale, Entzweite, Entgegengeſetzte ſelbſt erkannt; eben dieſe Nothwendigkeit findet ſich nicht bei Spinoza. Abſolute Subſtanz, Attribut und Modus, dieß läßt Spinoza als Definitionen auf einander folgen, nimmt ſie als vorhandene auf, ohne daß die Attribute aus der Subſtanz, die Modi aus den Attributen hervorgingen. Beſonders iſt dann in Anſehung der Attribute keine Nothwen-

digkeit vorhanden, daß es gerade Denken und Ausdehnung ſind. Spinoza nimmt ſie als vorgefundene auf, wie angeführt; die Subſtanz habe unendliche Attribute. Unendlich viele? — „Die Idee des Körpers ſchließe nur dieſe Beiden in ſich, noch drücke ſie andere aus. Ihr vorgeſtellter Körper wird unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet; die Idee ſelbſt iſt modus cogitandi.“ *) Wir ſehen Beides vorgefunden.

Spinoza hat in dem Unendlichen näher den Begriff des Begriffes bezeichnet, als ſonſt wo. Das Unendliche iſt ihm nicht dieß Setzen und dieß Hinausgehen über das Setzen, die ſinnliche Unendlichkeit, ſondern die abſolute Unendlichkeit, das Poſitive, das eine abſolute Vielheit, hier, gegenwärtig in ſich vollendet hat. Z. B. die Linie beſteht aus unendlich vielen Punkten; ſie iſt unendlich, — ſie, eine begrenzte Linie iſt, poſitiv, hier, ohne Jenſeits gegenwärtig. Das Jenſeits der unendlich vielen Punkte, die nicht vollendet ſind, iſt in ihr vollendet; es iſt zurückgerufen in die Einheit. Ebenſo haben auch ſeine Definitionen das Unendliche an ihnen, z. B. „die Urſache ſeiner ſelbſt,“ als „das, deſſen Begriff die Exiſtenz in ſich ſchließt.“ Begriff und Exiſtenz ſind Eins das Jenſeits des Anderen; aber Urſache ſeiner ſelbſt, dieß Einſchließen, iſt eben die Zurücknahme dieſes Jenſeits in die Einheit. Oder: „Die Subſtanz iſt, was in ſich iſt, und aus ſich begriffen wird;“ das iſt daſſelbe. Begriff und Exiſtenz ſind in Einheit; es iſt in ſich, hat auch ſeinen Begriff in ſich ſelbſt: ſein Begriff iſt ſein Seyn, und ſein Seyn ſein Begriff. Dieß iſt die wahrhafte Unendlichkeit; ſie iſt ſo vorhanden. Aber Spinoza hat kein Bewußtſeyn darüber, hat dieſen Begriff nicht erkannt als abſoluten Begriff, nicht ſo als Moment des Weſens ſelbſt ausgeſprochen; ſondern er fällt außerhalb des Weſens, in das Denken vom Weſen.

So iſt dieſer Begriff als das Erkennen vom Weſen vor-

*) Epistol. LXVI, p. 673.

handen; er fällt in das philoſophiſche Subjekt; und dieß ſtellt ſich als die eigenthümliche Methode der ſpinoziſtiſchen Philoſophie dar. Sie iſt nämlich die demonſtrative; ſchon Descartes ging davon aus, daß die philoſophiſchen Sätze ſo mathematiſch behandelt und bewieſen werden müſſen, — eben ſolche Evidenz haben müſſen, wie das Mathematiſche. — Es iſt natürlich, daß das ſelbſtſtändige wiederaufwachende Wiſſen zuerſt auf dieſe Form gefallen, an der ſie ein ſo glänzendes Beiſpiel ſah; allein darin iſt die Natur dieſes Wiſſens und der Gegenſtand deſſelben völlig verkannt, mathematiſches Erkennen und Methode iſt bloß formelles Erkennen und ganz und gar unpaſſend für Philoſophie. Das mathematiſche Erkennen ſtellt den Beweis an dem ſeyenden Gegenſtande als ſolchem dar, gar nicht als begriffenem; es fehlt ihm durchaus der Begriff, der Inhalt der Philoſophie iſt aber der Begriff und das Begriffene. Von dieſer demonſtrativen Manier haben wir ſchon Beiſpiele geſehen: α) Er fängt mit einer Reihe von Definitionen an, Urſache ſeiner ſelbſt, Endliches, Subſtanz, Attribut, Modus u. ſ. f., — wie in der Mathematik, z. B. in der Geometrie mit Linie, Dreieck u. ſ. f., — ohne die Nothwendigkeit dieſer einzelnen Beſtimmungen zu erweiſen; β) ferner mit Axiomen. „Was iſt, iſt entweder in ſich, oder in einem Anderen.“ *) αα) Die Beſtimmungen „in ſich“ oder „in einem Anderen“ ſind nicht in ihrer Nothwendigkeit aufgezeigt: ββ) dieſe Disjunktion eben ſo nicht, ſondern angenommen u. ſ. f. γ) Die Propoſitionen haben, als Sätze, ein Subjekt und Prädikat, die ungleiche. Wenn das Prädikat vom Subjekt erwieſen, ihm nothwendig verknüpft iſt: ſo bleibt die Ungleichheit, daß Eins ſich als Allgemeines zum Anderen als Beſonderen verhält; alſo wenn auch die Beziehung, Verknüpfung erwieſen, ſo iſt zugleich auch Nebenbeziehung vorhanden. Die Mathematik, in ihren wahrhaften Propoſitionen von einem Ganzen, hilft ſich

*) *Ethices P. I, Axiom. I, p.* 36.

damit, daß sie Sätze auch umgekehrt erweist, und ihnen so diese Bestimmtheit nimmt, indem sie jedem Theile beide giebt: αα) wahrhafte Propositionen können als Definitionen angesehen werden; ββ) die Umkehrung ist der Beweis des Sprachgebrauchs.

Allein dieß Hülfsmittel kann die Philosophie nicht eigentlich gebrauchen, da das Subjekt, von dem sie etwas erweist, selbst nur der Begriff ist oder das Allgemeine, die Form des Satzes daher ganz überflüssig, und daher schief ist. Was die Form des Subjekts hat, ist in der Form eines Seyenden gegen das Allgemeine (den Inhalt des Satzes). Das Seyende hat die Bedeutung der Vorstellung, — das Wort, was wir im gemeinen Leben gebrauchen, wovon wir eine begriffslose Vorstellung haben. Ein umgekehrter Satz hieße nichts Anderes, als: Der Begriff ist dieses Vorgestellte, d. h. daß der Name der rechte sey, — Erweis aus dem Sprachgebrauch, daß wir auch dieß im gemeinen Leben darunter verstehen; das hat keine philosophische Bedeutung. Ist aber der Satz nicht ein solcher, sondern ein gewöhnlicher Satz, das Prädikat nicht der Begriff, sondern irgend ein Allgemeines überhaupt, ein Prädikat des Subjekts: so sind solche Sätze eigentlich nicht philosophisch, z. B. daß die Substanz Eine und nicht mehrere ist, sondern eben nur das, worin Substanz und Einheit dasselbe ist. Oder diese Einheit ist es dann eben, die in den Beweis fällt, der die Einheit beider Momente aufzuzeigen hat; sie ist der Begriff, das Wesen. Weil dieß im Satze enthalten, so muß er aus einem vorhergehenden herbeigeholt werden; so sehen wir das gewöhnliche Beweisen irgendwoher den Mittelbegriff, die Beziehung nehmen, wie bei der Eintheilung den Eintheilungsgrund. Es sieht dann aus, als ob der Satz die Hauptsache, die Wahrheit wäre. Wir müssen fragen, ob dieser Satz wahr ist; im Beweisen wird nur der Grund anderswo gesucht.

Sind aber in eigentlich sogenannten Sätzen Subjekt und Prädikat in Wahrheit ungleich, weil eins Einzelnes, das andere

Allgemeines: ſo iſt ihre Beziehung das Weſentliche, der Grund, worin ſie Eins ſind. Der Beweis hat α) die ſchiefe Stellung, als ob jenes Subjekt an ſich wäre. Sie ſelbſt ſind im Grunde aufgelöſt, Moment: im Urtheil „Gott iſt Einer" iſt das Subjekt ſelbſt allgemein, jenes Subjekt löſt ſich in der Einheit auf. β) Es liegt die ſchiefe Stellung zum Grunde, daß der Beweis anderswoher geholt, wie in der Mathematik aus einem vorhergehenden Satze, der Satz nicht durch ſich ſelbſt begriffen wird; er iſt gleichſam Nebenſache. Das Reſultat als Satz ſoll die Wahrheit ſeyn, iſt aber nur das Erkennen. γ) Die Bewegung des Erkennens, als Beweis, fällt außer dem Satze, der die Wahrheit ſeyn ſoll.

Dieß negative ſelbſtbewußte Moment iſt es, — die Bewegung des Erkennens, die ſich an dieſem Gedachten verläuft, — das dieſem Inhalte fehlt, und äußerlich an ihm iſt, in das Selbſtbewußtſeyn fällt. Oder der Inhalt ſind Gedanken, aber nicht ſelbſtbewußte Gedanken, Begriffe; der Inhalt hat die Bedeutung des Denkens, als reines abſtraktes Selbſtbewußtſeyn, aber vernunftloſes Wiſſen, außer dem das Einzelne iſt, nicht die Bedeutung von Ich. — Daher iſt es, wie in der Mathematik; bewieſen iſt es wohl, man muß überzeugt ſeyn, aber man begreift die Sache nicht. Es iſt eine ſtarre Nothwendigkeit des Beweiſes, der das Moment des Selbſtbewußtſeyns fehlt; das Ich verſchwindet, giebt ſich ganz darin auf, zehrt ſich auf, wie Spinoza ſelbſt ſich darin aufgezehrt hat und an der Schwindſucht geſtorben iſt.

3. Wir haben nun noch von der Moral Spinoza's zu ſprechen; eine Hauptſache iſt das Faſſen des Ethiſchen. Sein Hauptwerk heißt Ethik; ein Theil handelt von der Sittlichkeit, Moralität. (Er fängt von Sätzen über Gott an; dann behandelt er nicht die Natur, wie Carteſius, ſondern geht gleich zum Menſchen und zum Ethiſchen über.) Das Princip derſelben iſt kein anderes, als daß der endliche Geiſt darin ſeine Wahrheit

habe, alſo moraliſch ſey, ſofern er ſein Erkennen und Wollen auf Gott richtet, ſofern er die wahrhafte Idee hat: und dieſe iſt allein die Erkenntniß Gottes. Man kann ſo ſagen, es giebt keine erhabenere Moral, indem ſie allein dieß fordert, eine klare Idee von Gott zu haben.

Er ſpricht von den Affekten. Verſtand und Wille ſind modi, endliche. — „Die Meinung von der Freiheit beruht darauf, daß die Menſchen die Urſachen ihrer Handlungen nicht kennen, von denen ſie determinirt werden.“ *) „Willensbeſtimmung (volitio) und Idee iſt ein und daſſelbe.“ **) — „Jedes Ding ſtrebt, ſein Daſeyn zu erhalten. Dieß Streben iſt die Exiſtenz ſelbſt; es drückt nur eine unbeſtimmte Zeit aus.“ ***) „Dieſes Beſtreben, auf Geiſt und Körper zugleich bezogen, iſt appetitus.“ †) — „Der Affekt iſt eine verworrene Idee; der Affekt iſt daher um ſo mehr in unſerer Gewalt, je genauer wir ihn kennen.“ ††) — Der Einfluß der Affekte, als verworrener und beſchränkter (inadäquater) Ideen, auf das menſchliche Handeln macht die menſchliche Knechtſchaft aus; †††) der leidenſchaftlichen Affekte ſind die hauptſächlichſten Freude und Traurigkeit. [1]) Im Leiden und in der Unfreiheit ſind wir, inſofern wir uns als Theil verhalten. [2])

„Unſere Glückſeligkeit und Freiheit beſteht in einer beſtändigen und ewigen Liebe zu Gott;“ [3]) „ſie folgt aus der

*) *Ethices P. I, Appendix, p. 69; P. III, Propositio II, Schol., p. 136.*

**) *Ibidem, P. II, Propos. XLIX, Coroll., p. 123.*

***) *Ibidem, P. III, Propos. VI — VIII, p. 139 — 140.*

†) *Ibidem, Propos. IX, Schol., p. 140.*

††) *Ibidem, P. V, Propos. III, et Coroll., p. 272 — 273; Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band III, Abth. 2, S. 553.*

†††) *Ethices P. III, Propos. I, p. 132; Propos. III, p. 138; P. IV, Praef., p. 199.*

[1]) *Ibidem, P. III, Propos. XI, Schol., p. 141 — 142.*

[2]) *Ibidem, P. IV, Propos. II, p. 205; P. III, Propos. III, Schol., p. 138.*

[3]) *Ibidem, P. V, Propos. XXXVI, Schol., p. 293.*

Natur des Geiſtes, inſofern dieſe als ewige Wahrheit durch die Natur Gottes betrachtet wird." *) — „Je mehr der Menſch Gottes Weſen erkennt und Gott liebt, deſto weniger leidet er von böſen Affekten und deſto geringer iſt ſeine Furcht vor dem Tode." **) — Spinoza fordert dazu die wahrhafte Erkenntnißweiſe, Alles sub specie aeterni zu denken, in abſolut adäquaten Begriffen, d. i. in Gott. Der Menſch ſoll Alles auf Gott zurückführen, Gott iſt Eines in Allem; ſo iſt der Spinozismus Akosmismus. Es giebt keine reinere und erhabenere Moral, als Spinoza's; nur die ewige Wahrheit hat der Menſch in ſeinem Handeln zum Zwecke. „Der Geiſt kann machen, daß er alle Affektionen des Körpers oder Vorſtellungen von Dingen auf Gott zurückführt;" ***) denn „was iſt, iſt in Gott, und nichts kann ohne Gott ſeyn oder gefaßt werden." †) — „Inſofern der Geiſt alle Dinge als nothwendig betrachtet, eine deſto größere Macht hat er über ſeine Affekte," ††) die willkürlich und zufällig. Dieß iſt die Rückkehr des Geiſtes zu Gott; und dieß iſt die menſchliche Freiheit. „Alle Ideen, ſofern ſie auf Gott bezogen werden, ſind wahr." †††)

Es giebt dreierlei Erkenntnißweiſen: „1) aus Einzelnem durch die Sinne, verſtümmelt und ohne Ordnung, dann aus Zeichen, Vorſtellungen, Erinnerungen, — Meinung und Imagination; 2) allgemeine Begriffe und adäquate Ideen der Eigenſchaften der Dinge; 3) scientia intuitiva kommt von der adäquaten Idee des formalen Weſens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniß des Weſens der Dinge." [1]) — „Die Natur der Vernunft iſt, die Dinge nicht als zufällig, ſondern

*) *Ethices P. V, Propos. XXXVII, Demonstr., p.* 294.
**) *Ibidem, Propos. XXXVIII, et Schol., p.* 294—295.
***) Ibidem, Propos. XIV, p. 280.
†) *Ibidem, P. I, Propos. XV, p.* 46.
††) Ibidem, P. V, Propos. VI, p. 275.
†††) Ibidem, P. II, Propos. XXXII, p. 107.
[1]) Ibidem, Propos. XL, Schol. II, p. 113—114.

als nothwendige zu betrachten, sub specie aeterni. Denn die Nothwendigkeit der Dinge iſt die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes ſelbſt." *) — „Jede Idee eines einzelnen Dinges ſchließt das ewige und unendliche Weſen Gottes nothwendig in ſich. Denn die einzelnen Dinge ſind Modi eines Attributs Gottes; alſo müſſen ſie ſeine ewige Eſſenz in ſich ſchließen." **) Nur die ewige Eſſenz Gottes iſt; der Geiſt hat keine Freiheit, weil er Modus iſt, determinirt von anderen.

„Aus der dritten Weiſe des Erkennens entſpringt die Ruhe des Geiſtes; das höchſte Gut des Geiſtes iſt Gott zu erkennen, und dieſes iſt ſeine höchſte Tugend," ***) Zweck. „Unſer Geiſt, inſofern er ſich und den Körper unter der Geſtalt der Ewigkeit erkennt, hat inſofern nothwendig die Erkenntniß Gottes, und weiß, daß er in Gott iſt und durch Gott begriffen wird." †) Dieß iſt nun nicht philoſophiſche Erkenntniß; es iſt nur Wiſſen von einem Wahrhaften. „Und aus dieſem Erkennen entſteht nothwendig die intellektuelle Liebe Gottes; denn es entſteht eine Freudigkeit mit der begleitenden Idee der Urſache, d. i. Gottes, — d. i. die intellektuelle Liebe Gottes." ††) — „Gott ſelbſt liebt ſich mit einer unendlichen, intellektuellen Liebe." †††) Denn Gott kann ſich nur zum Zweck und zur Urſache haben; und die Beſtimmung des ſubjektiven Geiſtes iſt, ſich auf ihn zu richten. — Es iſt dieß ſo die höchſte, aber auch allgemeine Moral.

Im 36. Briefe ſpricht er über das Böſe. Man behauptet, Gott als Urheber von Einem und Allem ſey auch Urheber des Böſen, ſelbſt böſe: in dieſer Identität ſey Alles eins, gut und böſe an ſich daſſelbe, in Gottes Subſtanz dieſer Unterſchied

*) Ethices P. II, Propos. XLIV, et Coroll. II, p. 117 — 118.
**) Ibidem, Propos. XLV, p. 119.
***) Ibidem, P. V, Propos. XXVII, p. 287 — 288.
†) Ibidem, Propos. XXX, p. 289.
††) *Ibidem, Propos. XXXII, Coroll., p.* 291.
†††) *Ibidem, Propos. XXXV, p.* 292.

verſchwunden. Spinoza ſagt: „Ich ſtatuire, daß Gott abſolut und wahrhaft“ (als Urſache ſeiner ſelbſt) „die Urſache von Allem iſt, was eine Eſſenz“ (d. h. poſitive Realität) „in ſich ſchließt,“ affirmativ iſt, „es mag ſeyn, was es wolle. Wenn Du mir nun wirſt beweiſen können, daß das Böſe, der Irrthum, das Laſter u. ſ. f. etwas ſey, was eine Eſſenz ausdrückt: ſo will ich Dir gänzlich zugeben, daß Gott Urheber der Laſter, des Böſen, des Irrthums u. ſ. f. ſey. Aber ich habe ſonſt hinreichend gezeigt, daß die Form des Böſen nicht in etwas, was eine Eſſenz ausdrückt, beſtehen, und daher nicht geſagt werden könne, daß Gott deſſen Urſache ſey.“ Das Böſe iſt nur Negation, Privation, Beſchränkung, Endlichkeit, Modus, — nichts an ſich wahrhaft Reales. „Nero's Muttermord, inſofern er etwas Poſitives enthielt, war kein Verbrechen. Denn Oreſt hat dieſelbe äußerliche Handlung gethan, und zugleich dieſelbe Abſicht, die Mutter zu tödten, gehabt: und wird doch nicht angeklagt“ u. ſ. f. Das Affirmative iſt Wille, Vorſtellung, Handlung Nero's. „Worin beſteht alſo des Nero Laſterthat? In nichts Anderem, als daß er ſich undankbar, unbarmherzig und ungehorſam bewieſen. Es iſt aber gewiß, daß alles dieß keine Eſſenz ausdrücke, und alſo Gott nicht Urſache, obgleich die Urſache der Handlung und der Abſicht Nero's war.“ *) Das iſt Poſitives, aber das macht nicht das Verbrechen als ſolches; das Negative (Unbarmherzigkeit u. ſ. w.) macht die Handlung zum Verbrechen.

Böſes und dergleichen iſt nur Privatives. „Wir wiſſen, was iſt, in ſich ſelbſt betrachtet, ohne Rückſicht auf etwas Anderes, ſchließt eine Vollkommenheit ein, die ſich in einer Sache ſo weit ausdehnt, als ſich die Eſſenz der Sache ausdehnt; denn die Eſſenz iſt nichts Anderes.“ **) „Weil nun Gott die Sachen nicht abſtrakt betrachtet, noch allgemeine Definitionen“ (was die

*) Epistol. XXXVI, p. 581 — 582.
**) Epistol. XXXII, p. 541.

Sache ſeyn ſoll) „formirt, und den Dingen nicht mehr Realität zukommt, als ihnen der göttliche Verſtand und Macht gegeben und wirklich ertheilt: ſo folgt offenbar, daß eine ſolche Privatio ganz allein nur in Rückſicht (respectu) auf unſeren Verſtand, nicht aber in Rückſicht Gottes ſtatt findet;" *) denn Gott iſt ſchlechthin real. Dieß iſt wohl gut geſagt, aber nicht befriedigend. Alſo Gott und die Rückſicht auf unſeren Verſtand ſind verſchieden. Wo iſt ihre Einheit? Wie dieſe zu faſſen?

Gegen die ſpinoziſtiſche allgemeine Subſtanz empört ſich die Vorſtellung der Freiheit des Subjekts; denn daß ich Subjekt, Geiſt bin u. ſ. f., — das Beſtimmte iſt nach Spinoza alles nur Modifikation. Dieß iſt das Empörende, was das ſpinoziſtiſche Syſtem in ſich hat, und was den Unwillen gegen daſſelbe hervorbringt; denn der Menſch hat das Bewußtſeyn der Freiheit, des Geiſtigen, was das Negative des Körperlichen iſt, und daß er erſt in dem Entgegengeſetzten des Körperlichen iſt, was er wahrhaft iſt. Daran hat die Theologie und der geſunde Menſchenſinn feſtgehalten; und dieſe Form des Gegenſatzes iſt zunächſt die, daß man ſagt, das Freie iſt wirklich, das Böſe exiſtirt. Aber als Modifikation iſt es nicht erklärt; denn das Moment der Negativität iſt das, was in dieſer Einen ſtarren Subſtantialität fehlt und mangelt. Die Art des Gegenſatzes iſt alſo die, daß man ſagt, der Geiſt als ſich unterſcheidend vom Körperlichen iſt ſubſtantiell, wirklich, iſt, iſt nicht bloß Negation: ebenſo die Freiheit, ſie iſt nicht bloß Privatives. Dieſe Wirklichkeit hält man nun dem Spinozismus gegenüber; dieß iſt im formellen Gedanken richtig. Dieſe Wirklichkeit beruht nun einer Seits auf dem Gefühl; aber das Weitere iſt, daß die Idee in ihr weſentlich Bewegung, Lebendigkeit enthält, das Princip der Freiheit, und ſo das Princip der Geiſtigkeit in ſich hat. Einer Seits iſt der Mangel des Spinozismus aufgefaßt als der

*) Epistol. XXXII, p. 543.

Wirklichkeit nicht entſprechend; anderer Seits iſt er aber auf höhere Weiſe zu faſſen, und zwar ſo, daß die ſpinoziſtiſche Subſtanz nur die Idee ganz abſtrakt iſt, nicht in ihrer Lebendigkeit. — Ich könnte noch viele beſondere Sätze aus Spinoza anführen; ſie ſind aber ſehr formell, und immer die Wiederholung Eines und deſſelben. Es fehlt die unendliche Form, die Geiſtigkeit, Freiheit. Schon früher *) habe ich angeführt, daß Lullus und Bruno verſucht haben, ein Syſtem der Form aufzuſtellen, die ſich zum Univerſum organiſirende Eine Subſtanz zu faſſen; hierauf hat Spinoza verzichtet.

Man ſagt, der Spinozismus iſt Atheismus. Dieß iſt in einer Rückſicht richtig, indem Spinoza Gott von der Welt, von der Natur nicht unterſcheidet, indem er ſagt, Gott iſt die Natur, die Welt, der menſchliche Geiſt, — das Individuum iſt Gott explicirt in beſonderer Weiſe. Man kann alſo ſagen, es iſt Atheismus; und man ſagt dieß, inſofern er Gott nicht unterſcheidet von dem Endlichen. Es iſt ſchon bemerkt, daß allerdings die ſpinoziſtiſche Subſtanz den Begriff von Gott nicht erfüllt, indem er zu faſſen iſt als der Geiſt. Will man ihn aber Atheismus nennen, nur deshalb, weil er Gott nicht von der Welt unterſcheidet, ſo iſt dieß ungeſchickt; man könnte ihn vielmehr ebenſo gut einen Akosmiſten nennen. Spinoza behauptet, was man eine Welt heißt, giebt es gar nicht; es iſt nur eine Form Gottes, nichts an und für ſich. Die Welt hat keine wahrhafte Wirklichkeit, ſondern alles dieß iſt in den Abgrund der Einen Identität geworfen. Es iſt alſo nichts in endlicher Wirklichkeit, dieſe hat keine Wahrheit; nach Spinoza iſt, was iſt, allein Gott. Der Spinozismus iſt ſo weit davon entfernt, Atheismus im gewöhnlichen Sinne zu ſeyn; aber in dem Sinne, daß Gott nicht als Geiſt gefaßt wird, iſt er es. Aber ſo ſind auch viele Theologen Atheiſten, die Gott nur das allmächtige, höchſte

*) *Oben, S.* 197 — 198; 235 — 244.

Wesen u. s. f. nennen, die Gott nicht erkennen wollen, und das Endliche als wahrhaft gelten lassen; und diese sind noch ärger.

„Ob nun gleich die Werke der Rechtschaffenen (d. h. derer, die eine klare Idee von Gott haben, auf welche sie alle ihre Handlungen und auch Gedanken richten), und" ebenso die Werke „der Bösen (d. i. derer, die keine Idee Gottes haben, sondern nur Ideen von irdischen Dingen," — einzelnen, persönlichen Interessen und Meinungen, — „nach welchen ihre Handlungen und Gedanken gerichtet werden), und Alles, was ist, aus Gottes ewigen Gesetzen und Rathschlüssen nothwendig hervorgehet und fortwährend von Gott abhängt: so sind sie doch nicht dem Grade nach, sondern der Essenz nach von einander unterschieden; wie eine Maus, ein Engel, wie Traurigkeit und Freude von Gott abhängen, so kann doch eine Maus nicht eine Art von Engel und Traurigkeit seyn," *) — sie sind verschieden der Essenz nach.

Richtig ist der Vorwurf, daß Spinoza's Philosophie die Moral tödte; man gewinnt ja aus ihr das hohe Resultat, daß alles Sinnliche nur Beschränkung, und nur Eine wahrhafte Substanz ist, und daß darin die Freiheit des Menschen besteht, sich zu richten auf die Eine Substanz, und nach dem ewigen Einen in seiner Gesinnung und seinem Wollen sich zu richten. Aber wohl ist das an dieser Philosophie zu tadeln, daß Gott nur als Substanz, und nicht als Geist, nicht als konkret gefaßt wird. Somit wird auch die Selbstständigkeit der menschlichen Seele geläugnet, während in der christlichen Religion jedes Individuum als zur Seligkeit bestimmt erscheint. Hier dagegen ist das geistig Individuelle nur ein Modus, ein Accidenz, nicht aber ein Substantielles. Ein anderer Mangel der Form nach ist früher schon angegeben.

Die Negation und die Privation sind von der Substanz verschieden; denn Spinoza nimmt die einzelnen Bestimmungen

*) Epistol. XXXVI, p. 582.

auch nur auf, und deducirt ſie nicht aus der Subſtanz. Das Negative iſt α) als Nichts vorhanden (im Abſoluten iſt kein Modus); die Philoſophie betrachtet es sub specie aeternitatis, d. h. wahr, in se, in der Subſtanz: d. h. da iſt es gar nicht, nur ſein Auflöſen, nur ſeine Rückkehr, nicht ſeine Bewegung, Werden und Seyn. β) Das Negative iſt eben als verſchwindendes Moment, nicht an ſich, nur als einzelnes Selbſtbewußtſeyn aufgefaßt, nicht als der Böhme'ſche Separator. *) Das Selbſtbewußtſeyn iſt nur aus dieſem Ocean geboren, triefend von dieſem Waſſer, d. h. nie zur abſoluten Selbſtheit kommend; das Herz, das Fürſichſeyn iſt durchbohrt, — es fehlt das Feuer. (Das reine Denken Spinoza's iſt nicht das unbefangene Allgemeine Plato's, ſondern das zugleich mit dem abſoluten Gegenſatze des Begriffs und Seyns bekannt iſt.)

Dieſer Mangel iſt zu erſetzen, er iſt das Moment des Selbſtbewußtſeyns: α) als Bewußtſeyn, für welches etwas Anderes iſt, — Wirklichkeit; β) Fürſichſeyn. Er hat dieſe zwei Seiten: α) die gegenſtändliche, daß das abſolute Weſen an ihm die Weiſe eines Gegenſtands für das Bewußtſeyn erhält, oder das Seyende als ſolches, was Spinoza unter den Modis begriff, zur gegenſtändlichen Wirklichkeit als abſolutes Moment des Abſoluten ſelbſt erhoben wird; β) das Selbſtbewußtſeyn, Einzelnheit, Fürſichſeyn. Wie vorher fällt jenes dem Engländer, dieß dem Deutſchen, Leibnitz, zu, — jenem nicht als Moment, Leibnitz nicht als abſoluter Begriff; jener Engländer iſt John Locke. Dieſes Beſondere ſehen wir bei Locke und Leibnitz hervortreten und geltend gemacht. — Wie nun Spinoza dieſe Vorſtellungen nur betrachtet, und ihr Höchſtes iſt, daß ſie in der Einen Subſtanz untergehen, ſo unterſucht nun Locke die Entſtehung dieſer Vorſtellungen. Leibnitz dagegen ſtellt dem Spinoza die unendliche Vielheit der Individuen gegenüber, wenn gleich alle jene

*) *Vergl. Oben, S.* 315 — 317.

Monaden Eine Monade zu ihrem Grundweſen haben. Beide ſind alſo im Gegenſatze zu den genannten Einſeitigkeiten Spinoza's hervorgegangen.

3. Malebranche.

Spinozismus iſt Vollendung des Carteſianismus. Eine Form, die dem Spinozismus an der Seite ſteht und auch eine vollendete Entwickelung der carteſianiſchen Philoſophie iſt, iſt die Form, in der Malebranche dieſe Philoſophie vorgeſtellt hat; es iſt Spinozismus in anderer, frommer, theologiſcher Form. Um dieſer Form willen hat ſeine Philoſophie nicht den Widerſpruch gefunden, den Spinoza fand; und dem Malebranche iſt darum auch nicht der Vorwurf des Atheismus gemacht worden.

Nicolas Malebranche iſt 1638 zu Paris geboren. Er war kränklich, hatte einen übelgewachſenen Körper, und wurde daher mit großer Zärtlichkeit erzogen. Er war ſchüchtern, und liebte die Einſamkeit; in ſeinem 22. Jahre trat er in die congrégation de l'oratoire, eine Art geiſtlicher Orden, ein, und widmete ſich den Wiſſenſchaften. Zufällig bekam er, bei'm Vorbeigehen vor einem Buchladen, Carteſius' Werk De homine zu ſehen; er las es, und es intereſſirte ihn ſo, daß er Herzklopfen bei'm Leſen bekam, und fortzuleſen aufhören mußte. Dieß entſchied; es erwachte in ihm die entſchiedenſte Neigung zur Philoſophie. Er war ein Mann vom edelſten, ſanfteſten Charakter, und der reinſten, unwandelbarſten Frömmigkeit. Er ſtarb zu Paris 1715, im 77. Jahre ſeines Alters. *)

Sein Hauptwerk hat den Titel: De la recherche de la vérité. Ein Theil davon iſt ganz metaphyſiſch, der größere Theil jedoch ganz empiriſch; er handelt z. B. logiſch, pſychologiſch von den Irrthümern im Sehen, Hören, in der Einbildungs-

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band III, Abth. 2, S. 430 — 431.*

kraft, dem Verſtande. *) Das Wichtigſte iſt ſeine Vorſtellung von dem Urſprung unſerer Erkenntniß.

Er ſagte: „Das Weſen der Seele iſt im Denken, wie das der Materie in der Ausdehnung. Das Weitere, Empfindung, Einbildung, Wollen, ſind Modifikationen des Denkens.“ **) Er fängt mit Zweien an, es iſt abſolute Kluft zwiſchen beiden. Er führte in's Beſondere die carteſianiſche Idee von der Aſſiſtenz Gottes im Erkennen aus. Sein Hauptgedanke iſt, daß „die Seele ihre Vorſtellungen, Begriffe nicht von den äußerlichen Dingen bekommen kann.“ Denn ſobald Ich und das Ding ſchlechthin ſelbſtſtändig gegen einander ſind, und keine Gemeinſchaftlichkeit haben: ſo können ſie ja nicht in Beziehung zu einander treten; ſie können alſo nicht für einander ſeyn. „Die Körper ſind undurchdringlich; ihre Bilder würden einander auf dem Wege zu den Organen zerſtören.“ ***) Wie kommt Denken und Ausgedehntes zuſammen? Dieß iſt immer ein Hauptpunkt. Wie kommt das Ausgedehnte, Viele in das Einfache, den Geiſt, da es das Gegentheil iſt von dem Einfachen, das Außereinander? „Die Seele kann die Ideen“ aber ferner „auch nicht aus ſich ſelbſt erzeugen:“ †) „noch können ſie angeboren ſeyn;“ ††) „Auguſtin ſagt,“ „„Sprecht nicht, daß Ihr ſelbſt Euer eigenes Licht ſeyd.““ †††)

Das Reſultat iſt dann aber, daß wir alle äußerlichen Dinge nur in Gott erkennen: „Daß wir alle Dinge in Gott ſehen,“ — Gott ſelber der Zuſammenhang zwiſchen uns und ihnen iſt; er iſt Einheit der Dinge und des Denkens. „Gott hat von Allem die Ideen, weil er Alles erſchaffen hat. Gott iſt durch

*) *Livres I — III.*

**) *De la recherche de la vérité* (*Paris*, 1736), *T. II, Livre III, Part. I, Chap.* 1, *p.* 4 — 6; *T. I, L. I, Ch.* 1, *p.* 6 — 7.

***) *Ibidem, T. II, L. III, P. II, Ch.* 2, *p.* 66 — 68.

†) *Ibidem, Chap.* 3, *p.* 72.

††) *Ibidem, Chap.* 4, *p.* 84.

†††) *Ibidem, Chap.* 5, *p.* 92.

ſeine Allgegenwart auf's Innigſte mit den Geiſtern vereinigt. Gott iſt ſo der Ort der Geiſter," das Allgemeine des Geiſtes, „wie der Raum" das Allgemeine, „der Ort der Körper iſt. Die Seele erkennt mithin in Gott, was in ihm iſt," die Körper, „inſofern er die erſchaffenen Weſen darſtellt" (ſich vorſtellt), „weil dieß Alles geiſtig, intellektuell und der Seele gegenwärtig iſt." *) In Gott ſind die Dinge intellektuell, geiſtig, und wir ſind auch intellektuell; wir ſchauen daher die Dinge in Gott an, wie ſie in ihm als intellektuell ſind. — Analyſirt man dieß weiter, ſo iſt es vom Spinozismus nicht unterſchieden. Malebranche läßt populärer Weiſe die Seele und die Dinge auch als ſelbſtſtändige beſtehen. Dieſes verfliegt aber wie ein Rauch, wenn man die Grundlage weiter feſthält. „Gott iſt allgegenwärtig;" entwickelt man Allgegenwart, ſo geht das auf Spinozismus, und doch ſprechen die Theologen dann gegen das Identitätsſyſtem.

Zu bemerken iſt ferner, daß Malebranche auch das Allgemeine, das Denken überhaupt zum Weſentlichen macht. α. Das Allgemeine iſt vor dem Beſonderen. „Die Seele hat den Begriff des Unendlichen und Allgemeinen; ſie erkennt nichts, als nur durch die Idee, die ſie vom Unendlichen hat. Dieſe Idee muß daher vorausgehen;" das Allgemeine iſt das Erſte. „Das Allgemeine iſt nicht eine verworrene Vorſtellung; es iſt nicht nur eine Verwirrung der einzelnen Ideen, nicht eine Vereinigung von einzelnen Dingen." **) Bei Locke iſt das Einzelne das Erſte, woraus das Allgemeine gebildet wird; bei Malebranche iſt das Allgemeine die erſte Idee im Menſchen. „Wenn wir an etwas Beſonderes denken wollen, ſo denken wir vorher an das Allgemeine;" es iſt die Grundlage des Beſonderen, wie bei den Dingen der Raum. Alles Eſſentiale iſt vor unſeren beſon-

*) *De la recherche de la vérité, T. II, Livre III, Part. II, Chap. 6, p.* 95 — 96.

**) Ibidem, p. 101 — 102.

deren Vorſtellungen, und dieſes Eſſentiale iſt das Erſte. „Alle Weſen“ (Eſſenzen) „ſind vor unſerer Vorſtellung; dieß können ſie nicht ſeyn, als nur, weil Gott im Geiſte gegenwärtig iſt: er iſt der, der alle Dinge in der Einfachheit ſeiner Natur enthält. — Es ſcheint, daß der Geiſt nicht fähig wäre, ſich die allgemeinen Begriffe von Gattung, Art und dergleichen vorzuſtellen, wenn er nicht alle Dinge ſähe in Eines eingeſchloſſen.“ Das Allgemeine iſt an und für ſich, entſteht nicht durch das Beſondere. „Da jede exiſtirende Sache ein Einzelnes iſt, ſo kann man nicht ſagen, daß man etwas Erſchaffenes ſehe, wenn man z. B. einen Triangel im Allgemeinen ſieht.“ *)

β. Wir ſehen dieß Allgemeine durch Gott, den Ort der Geiſter; da ſchreien die Theologen über Pantheismus. „Man kann keine Rechenſchaft geben, wie der Geiſt abſtrakte und gemeine Wahrheiten erkennt, als durch die Gegenwart deſſen, der den Geiſt erhellen kann auf unendliche Weiſe,“ — der das Allgemeine an und für ſich iſt. „Wir haben eine deutliche Idee von Gott,“ vom Allgemeinſten. „Wir können ſie nur haben durch die Union mit ihm; denn dieſe Idee iſt nicht ein Erſchaffenes;“ iſt an und für ſich. Es iſt, wie bei Spinoza: das Eine Allgemeine iſt Gott, und ſofern es beſtimmt iſt, iſt es das Beſondere; dieß Beſondere ſehen wir nur im Allgemeinen, wie die Körper im Raume. „Wir concipiren ſchon das unendliche Seyn, indem wir das Seyn concipiren, unangeſehen, ob es endlich oder unendlich iſt. Um ein Endliches zu erkennen, müſſen wir das Unendliche einſchränken; dieſes muß alſo vorangehen. Alſo erkennt der Geiſt Alles im Unendlichen; es fehlt ſo viel, daß dieſes eine verworrene Vorſtellung vieler beſonderer Dinge ſey, daß vielmehr alle beſonderen Vorſtellungen nur Participationen ſind der allgemeinen Idee des Unendlichen: ebenſo wie

*) De la recherche de la vérité, T. II, Livre III, Part. II, Chap. 6, p. 100 — 101.

Gott sein Seyn nicht empfängt von den" endlichen „Kreaturen, sondern" im Gegentheil „alle Kreaturen nur durch ihn bestehen." *) So ist das Endliche nicht das Erste: so hat nicht das Unendliche sein Daseyn von den endlichen Dingen; das Unendliche ist das prius, welches vorausgehen muß, wenn wir etwas Besonderes denken sollen.

γ. Richtung der Seele zu Gott. Er sagt ebenso, wie Spinoza nach seiner ethischen Seite gesagt hat. „Es ist unmöglich, daß Gott einen anderen Zweck habe, als sich selbst (die heilige Schrift läßt uns nicht daran zweifeln);" der Wille Gottes kann nur das Gute, schlechthin Allgemeine zum Zwecke haben. „Es ist daher nothwendig, daß nicht nur unsere natürliche Liebe, d. i. die Bewegung, die er in unserem Geiste hervorbringt, nach ihm strebt" — „der Wille überhaupt ist die Liebe zu Gott" —: „sondern es ist auch unmöglich, daß die Erkenntniß und das Licht, das er unserem Geiste giebt, etwas Anderes erkennen lasse, als was in ihm ist; denn" das Denken ist nur in der Einheit mit Gott. „Wenn Gott einen Geist machte, und ihm zur Idee oder zum unmittelbaren Gegenstand seiner Erkenntniß die Sonne gäbe: so machte Gott diesen Geist und die Idee dieses Geistes für die Sonne, und nicht für sich selbst." Alle natürliche Liebe, noch mehr die Erkenntniß, das Wollen des Wahrhaften hat Gott zum Zweck. „Alle Bewegungen des Willens für die Kreaturen sind nur Bestimmungen der Bewegung für den Schöpfer." **)

Er führt von Augustin an, „„daß wir Gott von diesem Leben an (dès cette vie) sehen, durch die Erkenntniß, die wir von ewigen Wahrheiten haben. Die Wahrheit ist unerschaffen, unveränderlich, unermeßlich, ewig über alle Dinge. Sie ist wahr durch sich selbst. Sie hat ihre Vollkommenheit von keinem Dinge.

*) De la recherche de la vérité, T. II, Livre III, Part. II, Chap. 6, p. 101 — 102.

**) Ibidem, p. 103 — 105.

Sie macht die Kreaturen vollkommener, und alle Geiſter ſuchen auf natürliche Weiſe ſie zu erkennen. Nun iſt nichts, das dieſe Vollkommenheiten habe, als Gott. Alſo iſt die Wahrheit Gott. Wir ſchauen dieſe unveränderlichen und ewigen Wahrheiten; alſo ſchauen wir Gott.“ *) — „Gott ſieht wohl, aber empfindet die ſinnlichen Dinge nicht. Wenn wir etwas Sinnliches ſehen, ſo befindet ſich in unſerem Bewußtſeyn Empfindung und reiner Gedanke. Die Empfindung iſt eine Modifikation unſeres Geiſtes. Gott verurſacht dieſelbe, weil er weiß, daß unſere Seele derſelben fähig iſt. Die Idee, die mit der Empfindung verbunden iſt, iſt in Gott; wir ſehen ſie u. ſ. f.“ **)

„Dieſe Beziehung, dieſe Union unſeres Geiſtes mit dem Verbe de Dieu und unſeres Willens mit ſeiner Liebe iſt, daß wir nach dem Ebenbilde Gottes und ſeiner Aehnlichkeit gemacht ſind.“ ***) Die Liebe Gottes beſteht alſo darin, ſeine Affektionen auf die Idee Gottes zu beziehen; wer ſich erkennt und ſeine Affektionen deutlich denkt, liebt Gott. — Es iſt ſo in dieſer edlen Seele ganz derſelbe Inhalt, wie bei Spinoza, nur in einer frömmeren Form. — Sonſt finden ſich ſonſtige leere Litaneien von Gott, ein Katechismus für Kinder von acht Jahren über Güte, Gerechtigkeit, Allgegenwart, moraliſche Weltordnung; Theologen kommen ihr ganzes Leben nicht weiter.

Das Angegebene ſind die Haupt-Ideen Malebranche's; das Uebrige iſt Theils formelle Logik, Theils empiriſche Pſychologie. — Malebranche geht zur Abhandlung von Irrthümern über, wie ſie entſtehen, wie die Sinne, Einbildungskraft, Verſtand uns täuſchen, wie wir uns benehmen müſſen, um dem abzuhelfen. Dann geht Malebranche fort zu den Regeln und Geſetzen, die Wahrheit zu erkennen. †) Dieſes iſt formelle Logik und

*) De la recherche de la vérité, T. II, L. III, P. II, Ch. 6, p. 106—107.
**) Ibidem, p. 109.
***) Ibidem, p. 110—111.
†) *Ibidem, T. III, L. VI, P. I, Ch. 1, p. 1—3.*

Psychologie; und dieses ist schon hier die Weise, wie über die besonderen Gegenstände reflektirt wird aus formeller Logik und äußeren Thatsachen. Dieses nannte man Philosophie.

B.

Zweite Abtheilung.

1. Locke.

Wer diese ganze Manier systematisch vorgestellt hat, ist Locke gewesen, der den Gedanken Baco's weiter ausführte, und, wenn Baco für die Wahrheit an das sinnliche Seyn verwies, so Locke das Allgemeine, den Gedanken überhaupt in dem sinnlichen Seyn aufzeigte, oder zeigte, daß wir das Allgemeine, Wahre aus der Erfahrung haben. So betrachtet, daß der Begriff gegenständliche Wirklichkeit für das Bewußtseyn habe, ist dieß ein nothwendiges Moment der Totalität. Aber wie dieser Gedanke bei Locke erscheint, daß wir das Wahre aus der Erfahrung oder dem sinnlichen Seyn, aus der Wahrnehmung nehmen und abziehen, ist es der trivialste, schlechteste Gedanke, — statt Moments, so das Wesen des Wahren.

Gegen die Voraussetzung der inneren Unmittelbarkeit der Idee und gegen die Methode, sie in Definitionen und Axiomen vorzutragen, und gegen die absolute Substanz behauptet die Forderung, die Ideen als Resultate darzustellen, und dann die Individualität und das Selbstbewußtseyn sein Recht. Diese Bedürfnisse geben sich in der locke'schen und leibnitzischen Philosophie, obzwar auf unvollkommene Weise, zu erkennen. Dieß Princip tritt daher in der Philosophie jener unterschiedslosen Identität entgegen, und zwar bei Locke so, daß die unmittelbare Wirklichkeit das Reale und Wahre ist, und das Interesse der Philosophie die Erkenntniß dessen, was an und für sich wahr ist, aufgiebt, und nur dahin geht, die Art und Weise zu beschreiben, wie der Gedanke das Gegebene aufnimmt.

Locke und Leibnitz sind beide für sich selbst stehend, einander

entgegengeſetzt. Das Allgemeine, was in ihnen gemeinſchaftlich iſt, iſt, daß ſie, im Gegenſatz gegen Spinoza und Malebranche, das Beſondere, die endliche Beſtimmtheit und das Einzelne zum Princip machen. Bei Locke beſonders iſt es darum zu thun, das Allgemeine, die allgemeinen Ideen, Vorſtellungen überhaupt und den Urſprung derſelben zu erkennen. Bei Spinoza und Malebranche iſt die Subſtanz oder das Allgemeine das Wahrhafte, was an und für ſich, ohne Urſprung, ewig iſt, und woran das Beſondere nur Modifikationen ſind. Bei Locke iſt hingegen das Endliche, und das endliche Erkennen, Bewußtſeyn das Erſte, und daraus ſoll abgeleitet werden das Allgemeine: Leibnitz macht ebenſo die Monade, das Einzelne, Individuelle, was bei Spinoza nur eine Form des Untergehens hat, zum Princip; und in dieſer Rückſicht iſt es, daß ich Beide zuſammenſtelle.

Locke macht eine Art des Gegenſatzes zu Spinoza aus. Bei dieſem iſt die Subſtanz das Abſolute, allein Seyende, das Ewige; und Alles iſt nur etwas, inſofern es auf die Subſtanz bezogen, durch ſie begriffen wird. Locke macht Gegenbild dazu, ſtellt ſich auf den entgegengeſetzten Standpunkt. Gegen die ſtarre Einheit der ſpinoziſtiſchen Subſtanz hält das Bewußtſeyn an den Unterſchieden feſt: Theils hält es an ſich, als frei in ſich, gegenüber dem Seyn, — Natur, Gott, — um es als ſeinen Gegenſtand ſich zu beſtimmen; Theils von dieſem Gegenſatze aus die Einheit hervorzubringen, und zu ihr ſich zu erheben. Es iſt allgemeine Tendenz, den Gegenſatz, Unterſchied zu behaupten, und *in ihm* und *aus ihm* die Einheit zu erkennen. Aber die Wege dieſer Tendenz verſtanden ſich ſelbſt noch wenig, hatten noch kein Bewußtſeyn über ihre Aufgabe und die Weiſe, ihre Forderung zu leiſten. Zunächſt bei Locke iſt die andere Seite, das Beſchränkte, Endliche, Sinnliche, unmittelbar Daſeyende, Negative die Hauptſache; es iſt, — das äußerlich und innerlich Wahrnehmbare. Spinoza hat dem Negativen Unrecht gethan; es kam daher zu keiner immanenten Beſtimmung, alles Beſtimmte geht zu Grunde.

In Locke iſt das Endliche das Erſte, das Fundament; von ihm wird zu Gott übergegangen. Er bleibt ganz bei der gemeinen Stufe des Bewußtſeyns ſtehen, daß Gegenſtände außer uns, führt ſie herüber, erhebt die Einzelnheiten der Wahrnehmung in's Allgemeine. Es iſt Verſuch einer Deduktion der allgemeinen Begriffe; der Weg der Definitionen iſt verlaſſen, mit denen ſonſt angefangen wird. Die allgemeinen Begriffe, das mit ſich Identiſche, z. B. die Subſtantialität, entſteht ſubjektiv aus den Gegenſtänden. Das Endliche iſt nicht als abſolute Negativität in ſeiner Unendlichkeit aufgefaßt; das werden wir zum Dritten bei Leibnitz ſehen. Leibnitz ſetzt in höherem Sinn die Individualität, das Unterſchiedene als für ſich ſeyend, und zwar gegenſtandslos, als wahrhaftes Seyn, — nur als Totalität, nicht als Endliches, und doch unterſchieden, ſo daß alſo jedes ſelbſt die Totalität.

Ganz außer den Augen geſetzt iſt bei Locke die Wahrheit an und für ſich ſelbſt. Das Intereſſe iſt nicht mehr, zu erkennen, was wahr, an und für ſich iſt; ſondern das Intereſſe iſt ſubjektiv, wie ſich in unſerem Erkennen dieß mache, wie wir zu den Vorſtellungen kommen, — beſonders zu den allgemeinen Vorſtellungen, oder zu den Ideen, wie Locke es nannte. Er macht die Vorausſetzung, daß ſolche Beſtimmungen unmittelbar wahr ſeyen; Realität hat die ſchlechte Bedeutung, ob etwas außer uns. Locke beſchreibt den Weg, auf welchem im Bewußtſeyn allgemeine Gedanken zum Bewußtſeyn kommen, — ein Weg der Erſcheinung. Hiermit wird von nun an oder auf dieſer Seite der Geſichtspunkt des Philoſophirens ganz und gar verändert; das Intereſſe beſchränkt ſich auf die Form des Uebergehens des Objektiven oder des Gefühls in die Form von Vorſtellung. Bei Spinoza und Malebranche ſahen wir allerdings auch als Hauptbeſtimmung, dieſe Beziehung des Denkens auf das Ausgedehnte zu erkennen, alſo das in's Verhältniß, in's Relative Fallende, — auch die Frage: Wie iſt Beides bezogen? Sie wurde aber in

dem Sinne beantwortet und genommen, daß nur dieſe Beziehung für ſich das Intereſſe ausmacht, und dieſe Beziehung ſelbſt, als abſolute Subſtanz, iſt dann Identität, das Wahre, Gott, — nicht die Bezogenen. Das Intereſſe fällt nicht auf die Bezogenen; nicht die Bezogenen ſind das Seyende, Vorausgeſetzte und feſt Bleibende, — die Bezogenen ſind nur accidentell. Hier gelten die Bezogenen, — die Dinge und das Subjekt; ſie ſind als geltend vorausgeſetzt.

Es iſt ſcheinbar daſſelbe Intereſſe, wie in Malebranche's recherche de la vérité. Bei Malebranche tritt das Pſychologiſche auch ein; es iſt aber nur das Spätere. Die abſolute Einheit iſt das Haupt-Intereſſe; ſie gilt als Grundlage. Wie kommen wir zu Vorſtellungen, fragt Malebranche. Die Antwort lautet: α) Wir ſehen Alles in Gott; und β) darum iſt das Allgemeine, Unendliche ſchlechthin das Erſte und die Vorausſetzung des Erkennens des Einzelnen. Bei Locke fängt es mit einzelnen Wahrnehmungen an. Wie kommen wir zu allgemeinen Vorſtellungen? — Wir abſtrahiren ſie von den einzelnen Wahrnehmungen, d. h. die einzelnen Wahrnehmungen ſind das Erſte, das Allgemeine das Folgende, das von uns Gemachte, nur dem Denken als ſubjektivem Angehörige. Beide Seiten, als einſeitige, gelten und bleiben; und das Intereſſe iſt eigentlich bloß pſychologiſcher Art, den Weg zu betrachten, wie die einzelnen Empfindungen zu allgemeinen Vorſtellungen werden. Das Gefühl iſt allerdings die niedrigſte, die thieriſche Weiſe des Geiſtes; der Geiſt, als denkend, will das Gefühl in ſeine Weiſe umwandeln. Kant wirft dem Locke mit Recht vor, nicht das Einzelne iſt die Quelle der allgemeinen Vorſtellungen, ſondern der Verſtand. Die Hauptſache iſt aber die Natur dieſes Inhalts ſelbſt. Es hilft nichts, ob er aus dem Verſtande oder der Erfahrung entſpringe; ſondern es fragt ſich, iſt dieſer Inhalt für ſich ſelbſt wahr. Bei Locke hat die Wahrheit nur die Bedeutung der Uebereinſtimmung unſerer Vorſtellungen mit den Dingen; da iſt bloß

von der Relation die Rede, der Inhalt sey nun ein objektives Ding oder Inhalt der Vorstellung. Ein Anderes aber ist, den Inhalt selbst zu untersuchen; man muß nicht über die Quelle streiten. Das Interesse des Inhalts an und für sich verschwindet in jener Stellung gänzlich.

Von Locke geht eine breite Bildung aus, die andere Formen angenommen hat, aber dem Princip nach dasselbe geworden ist. Sie ist allgemeine Vorstellungsweise geworden, und nimmt sich auch für Philosophie, obgleich der Gegenstand der Philosophie darin gar nicht anzutreffen ist.

Die Lebensumstände werden im eigentlichen Sinne Privat-Begebenheiten, bestimmt durch äußere Umstände; sie enthalten nichts Merkwürdiges. Das Leben wird gelehrt, einförmig, gewöhnlich, schließt sich an äußerlich gegebene Verhältnisse an, kann nicht als eine eigenthümliche Gestalt sich dar- und hinstellen. Die Macht der Verhältnisse ist unendlich groß geworden, weil vernünftigere Objektivität und Wirklichkeit vorhanden ist; die Persönlichkeit, das individuelle Leben wird gleichgültiger. Ein Philosoph, sagt man, soll auch als Philosoph leben, d. h. von den äußerlichen Verhältnissen zur Welt unabhängig, die Beschäftigung in ihnen und die Bemühung um sie aufgeben. Aber so verschränkt in Ansehung aller Bedürfnisse, besonders der Bildung, kann Keiner für sich die Mittel haben, sondern muß sie im Zusammenhang mit den Anderen suchen. Eben darum sind die äußerlichen Verhältnisse, die Weise, wie ich darin bin, nothwendig, aber gleichgültig gegen mich. Man muß nicht sich, seinen Charakter darein setzen, noch darin als seine unabhängige Gestalt sich zeigen, — und sich eine aus sich geschaffene Stellung in der Welt geben.

John Locke ist geboren 1632 zu Wrington in England. Er studirte zu Oxford für sich die cartesianische Philosophie; die scholastische Philosophie, die noch vorgetragen wurde, ließ er liegen. Er widmete sich der Arzneikunde, die er jedoch, seiner

Schwächlichkeit wegen, nicht eigentlich ausübte. Mit einem engliſchen Geſandten ging er 1664 auf ein Jahr nach Berlin. Nach ſeiner Rückkehr nach England wurde er mit dem geiſtreichen — nachmaligen — Grafen Shaftsbury bekannt, der ſich ſeines mediciniſchen Raths bediente; er lebte in deſſen Hauſe, ohne nöthig zu haben, ſich mit mediciniſcher Praxis abzugeben. Als dieſer ſpäterhin Großkanzler von England wurde, erhielt Locke von ihm ein Amt; aber bei dem Wechſel, den dieſer in ſeinem Miniſterium erlitt, verlor Locke bald darauf ſeine Stelle wieder. Er begab ſich nun, wegen Beſorgniß vor Schwindſucht, 1675 nach Montpellier zur Wiederherſtellung ſeiner Geſundheit. Er gewann zwar ſeine Stelle wieder, als ſein Gönner wieder in's Miniſterium kam, wurde jedoch bald nachher, bei einem neuen Sturze dieſes Miniſters, von Neuem abgeſetzt, und mußte ſogar aus England flüchten. Er ging nach Holland, das damals das Land war, wo Alles Schutz fand, was genöthigt war, einer Unterdrückung, ſey ſie politiſch oder religiös, zu entfliehen, und wo ſich damals die berühmteſten und freiſinnigſten Männer zuſammenfanden. Er wurde von Oxford verjagt. *) Die Hofpartei verfolgte ihn; er ſollte, vermöge eines königlichen Befehls, gefangen genommen und nach England ausgeliefert werden. Er mußte ſich deßwegen bei ſeinen Freunden verborgen halten. Er kehrte dann, bei der erfolgten Revolution, 1688 mit Wilhelm von Oranien, als dieſer den engliſchen Thron beſtieg, wieder nach England zurück. Er wurde Kommiſſair des Handels und

*) Quarterly Review, April 1817, p. 70 — 71: „Der Akt (the act), daß Locke von Oxford verjagt wurde" (was er dort geweſen, iſt nicht geſagt), „war nicht der Akt der Univerſität, ſondern Jakob's II, auf deſſen ausdrücklichen Befehl und unter der peremtoriſchen Autorität eines ſchriftlichen Mandats (warrant), als Visitor of Christ-Church, die Austreibung Statt fand. Aus der Korreſpondenz, die Statt fand, erhellt, daß das Kollegium wider Willen ſich unterwarf als einer Maaßregel, der es nicht widerſtehen konnte, ohne den Frieden und die Ruhe ſeiner Mitglieder zu kompromittiren." — *Vergl. The Works of John Locke, London, 1812, Vol. I: The life of the Author, p. XXVI — XXVIII.*

der Kolonien, gab ſein berühmtes Werk über den menſchlichen Verſtand heraus, und lebte zuletzt zurückgezogen von öffentlichen Geſchäften, bei engliſchen Großen auf ihren Landhäuſern, wegen ſeiner ſchwächlichen Geſundheit; 1704 am 28. Oktober ſtarb er, in einem Alter von 73 Jahren. *)

Die locke'ſche Philoſophie iſt ſehr geehrt, ſie iſt im Ganzen noch die Philoſophie der Engländer und der Franzoſen, und auch in einem gewiſſen Sinne noch jetzt der Deutſchen. Der kurze Gedanke der locke'ſchen Philoſophie iſt α) dieſer, daß die allgemeine Vorſtellung, daß das Wahre, die Erkenntniß, beruhe auf Erfahrung. Einer Seits wird die Erfahrung und Beobachtung, anderer Seits das Analyſiren, Herausheben der allgemeinen Beſtimmungen als Gang der Erkenntniß vorgeſchrieben; es iſt metaphyſicirender Empirismus, und dieß iſt der gewöhnliche Weg in den Wiſſenſchaften. Locke ſchlägt ſo in Hinſicht der Methode den entgegengeſetzten Weg ein, wie Spinoza. Dieſer hatte Definitionen vorne hingeſtellt; Locke iſt umgekehrt bemüht, aufzuzeigen, daß die allgemeinen Vorſtellungen hervorgehen aus der Erfahrung. Bei der Methode des Spinoza und Descartes kann man vermiſſen, daß die Entſtehung der Ideen nicht angegeben iſt; ſie ſind geradezu genommen, wie z. B. Subſtanz, Unendliches u. ſ. f. Das Bedürfniß iſt jedoch, aufzuzeigen, wo dieſe Ideen, Gedanken her kommen, wodurch ſie begründet, bewahrheitet ſind. So hat nun Locke ein wahrhaftes Bedürfniß zu befriedigen geſucht, indem er bemüht war, aufzuzeigen das Entſtehen, die Begründung dieſer allgemeinen Vorſtellungen. Dieſe Begründung iſt aber nur in Beziehung auf empiriſches Entſtehen, d. h. was unſer Bewußtſeyn für einen Weg nimmt, wenn es ſich entwickelt. Jeder Menſch weiß, daß er von Erfahrungen, Empfindungen, ganz konkreten Zuſtänden anfängt,

*) *Buhle: Geſchichte der neueren Philoſophie, Band IV, Abth. 1, S. 238—241; The Works of John Locke, Vol. I: The life of the Author, p. XIX—XXXIX.*

und daß ſpäter der Zeit nach erſt die allgemeinen Vorſtellungen ſind; dieſe haben einen Zuſammenhang mit dem Konkreten der Empfindung, die allgemeinen Vorſtellungen ſind darin enthalten. Der Raum kommt z. B. ſpäter zum Bewußtſeyn als das Räumliche, die Gattung ſpäter als das Einzelne; und es iſt nur Thätigkeit meines Bewußtſeyns, das Allgemeine zu ſcheiden von dem Beſonderen der Vorſtellung, Empfindung u. ſ. f.

β) So iſt der Gang, den Locke eingeſchlagen hat, ganz richtig, aber nicht dialektiſch, ſondern das Allgemeine aus dem empiriſch Konkreten analyſirt. Die dialektiſche Betrachtung iſt ganz und gar verlaſſen, überhaupt die Wahrheit. — Eine andere Frage iſt: Sind dieſe allgemeinen Beſtimmungen an und für ſich wahr? Und wo kommen ſie, nicht nur in meinem Bewußtſeyn, in meinem Verſtande her, ſondern in den Dingen ſelbſt? Raum, Urſache, Wirkung u. ſ. f. ſind Kategorien. Wie kommen dieſe Kategorien in das Beſondere? Wie kommt der allgemeine Raum dazu, ſich zu beſtimmen? Dieſer Standpunkt, ob dieſe Beſtimmungen des Unendlichen, der Subſtanz u. ſ. f. an und für ſich wahr ſind, wird ganz aus dem Auge verloren. Plato unterſuchte das Unendliche, Seyn, und das Endliche und Beſtimmte u. ſ. f., daß keines für ſich das Wahre ſey; dieß ſeyen ſie nur als beide ſich identiſch ſetzend, die Wahrheit des Inhalts mag nun herkommen, woher ſie will. Aber hier wird ganz Verzicht geleiſtet auf die Wahrheit an und für ſich.

γ) Wo das Denken von Haus aus konkret, Denken und Allgemeines identiſch mit dem Ausgedehnten iſt, iſt ohne Intereſſe, unverſtändlich die Frage nach der Beziehung Beider, die das Denken auseinander gebracht, aus einander geſetzt hat. Wie überwindet das Denken die Schwierigkeiten, die es ſelbſt erzeugt hat? Hier bei Locke werden gar keine erzeugt und erweckt. Vorher iſt das Bedürfniß, der Schmerz, die Entzweiung zu erwecken.

Was nun die näheren Gedanken Locke's anbetrifft, ſo ſind ſie ſehr einfach. Locke betrachtet, wie der Verſtand nur das

Bewußtſeyn und inſofern etwas im Bewußtſeyn iſt, und erkennt das Anſich nur, inſofern es in dieſem iſt.

α. Locke's Philoſophie iſt beſonders gegen Carteſius gerichtet; dieſer hatte von angeborenen Ideen geſprochen. Locke beſtritt alſo die ſogenannten angeborenen Ideen,*) — theoretiſche und praktiſche; **) d. i. die allgemeinen, an und für ſich ſeyenden Ideen, die zugleich vorgeſtellt wurden als dem Geiſte auf eine natürliche Weiſe angehörig. Locke verſtand nämlich darunter nicht weſentliche Beſtimmungen des Menſchen, ſondern Begriffe, die in uns vorhanden ſind und exiſtiren, — ſo wie wir Arme und Beine am Körper haben, und der Trieb zum Eſſen in Allen ſich findet, — daß das Bewußtſeyn ſie hat, d. h. aber, daß ſie im Bewußtſeyn als ſolchem ſind. In Locke iſt alſo die Vorſtellung von der Seele als einer inhaltsloſen tabula rasa, die nun erfüllt werde aus dem, was wir Erfahrung nennen. ***) — Der Ausdruck „angeborene Begriffe" war gewöhnlich damals; und es iſt von den angeborenen Begriffen zum Theil ſo kraß geſprochen worden. Aber ihre wahrhafte Bedeutung iſt, daß ſie an ſich ſind, weſentliche Momente in der Natur des Denkens, Eigenſchaften eines Keims, die noch nicht exiſtiren. Inſofern liegt etwas Wichtiges in der locke'ſchen Bemerkung; als verſchiedene weſentliche beſtimmte Begriffe ſind ſie nur dadurch legitimirt, daß von ihnen gezeigt wird, daß ſie in dem Weſen des Denkens liegen. Aber wie die Sätze, die als Axiome gelten, und Begriffe, die als beſtimmte in den Definitionen unmittelbar aufgenommen werden: ſo haben ſie allerdings die Form von vorhandenen, angeborenen. Sie ſollen an und für ſich gelten, ſo wie ſie eingeſehen werden; dieß iſt eine bloße Verſicherung. Oder von der anderen Seite iſt die Frage, woher ſie

*) *An Essay concerning human Understanding* (*The Works of John Locke, Vol. I*), *Book I, Chap. II*, §. 1, *p.* 13.

**) *Ibidem, Ch. II — III.*

***) *Ibidem, Ch. III*, §. 22, *p.* 51.

kommen, ſeicht. Der Geiſt iſt allerdings an ſich beſtimmt, der für ſich exiſtirende Begriff; ſeine Entwickelung iſt, zum Bewußtſeyn zu kommen. Dieſe Beſtimmungen, die er aus ſich hervorbringt, kann man nicht angeboren nennen. Dieſe Entwickelung muß veranlaßt werden durch ein Aeußerliches, die Thätigkeit des Geiſtes iſt zunächſt Reaktion; erſt ſo wird er ſich ſeines Weſens bewußt.

Dieſe Widerlegung, die Locke macht, iſt empiriſch. Seine Gründe ſind folgende: „Man beruft ſich auf die allgemeine Uebereinſtimmung bei moraliſchen Gefühlen, logiſchen Sätzen, die ſich nicht anders erklären laſſe, als dadurch, daß ſie von der Natur eingepflanzt ſeyen. Aber dieſe Uebereinſtimmung findet nicht Statt. Z. B. der Satz: Was iſt, das iſt, Es iſt unmöglich, daß daſſelbe Ding zugleich ſeyn und nicht ſeyn könne, — dieſe könnte man noch am eheſten für angeboren halten.“ Dieſer Satz gilt nicht, das gilt für den Begriff nicht; es giebt auf Erden und im Himmel nichts, was nicht Seyn und Nichtſeyn enthält. „Viele Menſchen, Kinder und Unwiſſende,“ ſagt Locke, „haben nicht die geringſte Kenntniß von dieſen Sätzen. Man kann nicht behaupten, es ſey etwas der Seele Eingeprägtes, wovon ſie Kenntniß hat.“ *) Locke führt an, daß „man hierauf erwiedere, Menſchen wiſſen erſt von ſolchen Grundſätzen, wenn ſie zum Gebrauch der Vernunft kommen. — Iſt es aber der Gebrauch der Vernunft, der ihnen zu Entdeckung derſelben behülflich iſt und dieſelben entdeckt, ſo ſind ſie ja eben nicht angeboren. Die Vernunft ſoll ſeyn, aus bereits bekannten Principien unbekannte Wahrheiten abzuleiten. Wie ſollte alſo die Anwendung der Vernunft nöthig ſeyn, um die vermeintlich angeborenen Principien zu entdecken?“ **) Dieß iſt eine ſchwache Einwendung; denn ſie ſetzt voraus, daß man unter angeborenen

*) *An Essay concerning human Understanding, B. I, Ch. II,* §. 2 — 5, *p.* 13 — 16.

**) *Ibidem*, §. 6 — 9, *p.* 16 — 17.

Ideen ſolche verſteht, die der Menſch im Bewußtſeyn ſogleich als ganz fertig habe. Aber die Entwickelung im Bewußtſeyn iſt etwas Anderes, als das, was an ſich Vernunftbeſtimmung iſt; und ſo iſt der Ausdruck angeborene Idee allerdings ganz ſchief. „Bei Kindern und Ungelehrten, weil ſie nicht verbildet, müßten ſie ſich am meiſten zeigen.“ *) Er giebt noch mehr dergleichen Gründe an, beſonders praktiſche: Die Verſchiedenheit der moraliſchen Lehren, die Böſen, Grauſamen, die kein Gewiſſen haben, **) — „Lord Herbert De veritate nimmt angeborene Impreſſionen an (notiones communes in foro interiori descriptae).“ ***) — Er beſtreitet Plato's Ideen: Die allgemeinen Begriffe ſeyen ſpäter (bei Malebranche waren ſie dagegen früher), ſie werden erſt aus den beſonderen gebildet. †) — Das erſte Buch beſchäftigt ſich damit. Wir kommen erſt zu dem, was wir Ideen nennen.

β. Das Weitere iſt dann aber, daß Locke im zweiten Buch zu dem Urſprung der Ideen übergeht, und dieß Bilden aus der Erfahrung aufzuzeigen ſuchte. Das Poſitive, was er jenem Aufnehmen aus dem Inneren entgegenſtellt, iſt ebenſo ſchief, daß er ſie aus dem Aeußeren aufnimmt, nur das Seyn-für-Anderes feſthält, das Anſich ganz verkennt. Er ſagt: „Da jeder Menſch ſich bewußt iſt, daß er denkt, und daß das, womit ſein Geiſt (mind) beſchäftigt (applied) iſt, im Denken, die Ideen ſind: ſo iſt es über allen Zweifel, daß die Menſchen in ihrem Geiſte verſchiedene Ideen haben, ſolche als durch die Worte ausgedrückt ſind, Weiße, Härte, Weichheit, Denken, Bewegung, Menſch, Elephant, Armee, Trunkenheit und andere.“ Idee heißt hier Vorſtellung; wir verſtehen unter Idee etwas

*) *An Essay concerning human Understanding, B. I, Ch. II,* §. 27, *p.* 30 — 32.

**) *Ibidem, Ch. III,* §. 1 — 14, *p.* 33 — 45.

***) *Ibidem,* §. 15, *p.* 45 — 46.

†) *Ibidem, Ch. IV,* §. 20, *p.* 69 — 71.

Anderes. „Es iſt nun zu allererſt zu unterſuchen: Wie kommt der Menſch zu ſolchen Ideen? Angeborene Ideen ſind ſchon widerlegt. — Setzen wir alſo den Geiſt voraus als ein weißes Papier, leer von allen Charakteren, ohne irgend eine Idee, woher wird er damit verſehen? Darauf antworte ich mit Einem Worte: Von der Erfahrung. Auf ſie gründet ſich alles unſer Wiſſen.“ *) Es iſt richtig, daß der Menſch bei der Erfahrung anfängt, wenn er zu Gedanken kommen will. Alles wird erfahren, nicht bloß das Sinnliche, ſondern auch, was meinen Geiſt beſtimmt, bewegt: d. h. ich muß das ſelbſt haben, ſeyn; und das Bewußtſeyn über das, was ich habe, bin, iſt Erfahrung. Es iſt abſurd, daß man etwas wiſſe u. ſ. f., was nicht in der Erfahrung ſey, z. B. Menſch, — alle ſind Menſchen, ich brauche ſie nicht alle geſehen zu haben. Ich bin Menſch, habe Thätigkeit, Willen, Bewußtſeyn über das, was ich bin, und was Andere ſind; und ſo iſt dieß allerdings Erfahrung. Aber das betrifft bloß den pſychologiſchen Weg des Geiſtes. Ein ganz Anderes iſt es, zu fragen: Iſt dieß, was in uns iſt, wahr? Das Woher erſchöpft die Frage nicht.

Alle Begriffe gründen ſich auf die Erfahrung, und der Verſtand (Denken) iſt nur Verknüpfen, Vergleichen und Unterſcheiden dieſes Aufgenommenen. **) Das Denken ſelbſt iſt ihm nicht das Weſen der Seele, ſondern eine von den Kräften und Aeußerungen derſelben. Eben er hält das Denken als ſeyend im Bewußtſeyn feſt, bewußtes Denken, und bringt alſo die Erfahrung an, daß wir nicht immer denken. Die Erfahrung zeige Schlafen ohne Träume, wenn man tief ſchläft. Locke führt das Beiſpiel eines Menſchen an, der ſich bis in ſein 25. Jahr keines Traumes erinnerte. ***) Es iſt wie in den Xenien:

---

*) An Essay concerning human Understanding, B. II, Ch. I, Of Ideas in general, and their Original: §. 1—2, p. 77.

**) *Ibidem, Ch. XII*, §. 1, *p.* 143.

***) *Ibidem, Ch. I*, §. 10—14, *p.* 81—85.

Oft ſchon war ich, und hab' wahrlich an gar nichts gedacht.

D. h. mein Gegenſtand iſt nicht ein Gedanke. Aber Anſchauung, Erinnerung iſt Denken, Denken Wahrheit. Locke's Raiſonnement iſt ganz ſeicht; es hält ſich ganz nur an die Erſcheinung, an das, was iſt, nicht was wahr iſt. Den Zweck und das Intereſſe der Philoſophie hat er ganz aufgegeben.

Die Ideen, wie er es zu nennen beliebt, was Theils die Bedeutung von Vorſtellungen, Theils von Gedanken hat, nun entſtehen aus der Erfahrung: Theils aus der äußeren Erfahrung, Theils aus der inneren; aus jener, z. B. dem Geſichte, die Vorſtellungen von Farbe und Licht u. ſ. f., aus dieſer von Glauben, Zweifeln, Urtheilen, Schließen u. ſ. f. Es iſt platte Hererzählung. Die Erfahrungen, ſagt Locke, ſind zuerſt Senſationen; das Andere iſt die Reflexion darüber. *) — Was nun vor's Erſte über die Sache ſelbſt zu ſagen iſt, ſo iſt es wieder daſſelbe, daß das Bewußtſeyn allerdings alle Vorſtellungen, Begriffe aus der Erfahrung und in der Erfahrung hat; es kommt nur darauf an, was man unter Erfahrung verſteht. Gewöhnlich, wenn ſo geſprochen wird, verſteht man gar nichts darunter; ſo ſpricht man davon, als von etwas ganz Bekanntem. Erfahrung aber iſt nichts, als die Form der Gegenſtändlichkeit; es iſt etwas im Bewußtſeyn, heißt, es hat gegenſtändliche Form für es, oder es erfährt daſſelbe, es ſchaut es als ein Gegenſtändliches an, — unmittelbares Wiſſen, Wahrnehmen. Da iſt nun gar keine Frage davon, daß, was man weiß, von welcher Art es ſeyn wolle, erfahren werden müſſe; das liegt im Begriff der Sache. Das Vernünftige iſt, d. h. es iſt als ein Seyendes für das Bewußtſeyn, oder es erfährt es; es muß geſehen, gehört, als Welterſcheinung da ſeyn oder da geweſen ſeyn, — die Verbindung des Allgemeinen mit dem Gegenſtändlichen. Aber dieß iſt nicht die

*) *An Essay concerning human Understanding, B. II, Ch. I,* §. 2—5, *p.* 77—79.

einzige Form; die des Anſich iſt ebenſo abſolut und weſentlich, — d. h. das Begreifen des Erfahrenen oder das Aufheben dieſes Scheins des Andersſeyns, und das Erkennen der Nothwendigkeit der Sache durch ſich ſelbſt. Es iſt nun ganz gleichgültig, ob man dieß nimmt als etwas Erfahrenes, als eine Reihe von Erfahrungsbegriffen, wenn man ſo ſprechen kann, oder Vorſtellungen, oder dieſelbe Reihe als Reihe von Gedanken, an ſich Seyenden.

Die Hauptbemühung Locke's iſt nun aufzuzeigen, wie die metaphyſiſchen Begriffe aus der Erfahrung entſpringen, nicht vollſtändig, — empiriſch aufgenommen: Raum, Undurchdringlichkeit, Figur, Bewegung, Ruhe und dergleichen aus der äußeren Empfindung; Denken, Wollen u. ſ. f. aus der inneren; — allgemeine Begriffe, Daſeyn, Einheit, Vermögen u. ſ. f. aus beiden zuſammen.*)

γ. Locke geht alſo davon aus, daß Alles Erfahrung iſt; aus dieſer Erfahrung nun abſtrahiren wir uns allgemeine Vorſtellungen über die Gegenſtände und ihre Qualitäten. Und Locke macht dann in Anſehung der äußeren Qualitäten einen Unterſchied, der früher ſchon bei Ariſtoteles vorgekommen, und den wir auch bei Descartes geſehen. Er unterſcheidet primäre und ſekundäre Qualitäten: die erſten kommen den Gegenſtänden ſelbſt in Wahrheit zu; die anderen ſind keine reale Qualitäten, ſondern gründen ſich auf die Natur der Organe des Empfindens. Primäre Qualitäten ſind mechaniſche, Ausdehnung, Solidität, Figur, Bewegung, Ruhe; dieß ſind Qualitäten des Körperlichen, wie das Denken die Qualität des Geiſtigen iſt. Die Beſtimmungen unſerer beſonderen Empfindungen, wie Farben, Töne, Gerüche, Geſchmack u. ſ. f. ſind jedoch nicht primär.**) Derſelbe Unterſchied iſt bei Descartes, nur hat er

*) *An Essay concerning human Understanding, B. II, Ch. II — VII, p.* 93 — 109.

**) *Ibidem, Ch. VIII,* §. 9 — 26, *p.* 112 — 121.

hier eine andere Form. Bei Descartes ſind die zweiten ſo beſtimmt, daß ſie nicht das Weſen des Körpers ausmachen: *) bei Locke, daß ſie für die Empfindung ſind oder in das Seyn für's Bewußtſeyn fallen; Locke rechnet freilich Figur u. ſ. f. auch noch zu dem Weſen. Eigenſchaften, die für's Gefühl, ſind nach Ariſtoteles Solidität; **) aber damit iſt über die Natur des Körpers gar nichts ausgemacht. — Es kommt Locke'n hier ſelbſt ein Unterſchied des Anſich und des Für-ein-Anderes herein, worin er das Moment des Für-ein-Anderes als das Unweſentliche erklärt, — und doch alle Wahrheit nur in dem Für-ein-Anderes ſieht.

δ. Nachdem dieß vorausgeſetzt iſt, iſt das Weitere, daß der intellectus, der Verſtand es iſt, der jetzt das Allgemeine findet und erfindet. Der Biſchof von Worceſter machte den Einwand, „daß, wenn die Idee der Subſtanz auf einen klaren und deutlichen Schluß gegründet iſt (grounded upon plain and evident reason), ſie weder aus der Senſation noch Reflexion ſtammt.“ Locke antwortet: „Allgemeine Ideen kommen in den Geiſt weder durch Senſation noch durch Reflexion“ (Bewußtſeyn des Innern, innere Beſtimmungen), „ſondern ſie ſind Geſchöpfe oder Erfindungen des Verſtandes. Der Verſtand macht ſie durch Vorſtellungen, die er durch die Reflexion und Senſation gewonnen hat.“ ***) Die Arbeit des Verſtandes nun beſteht darin, aus dieſen ſogenannten Ideen eine Menge neuer hervorzubringen durch eigene Bearbeitung, durch Zuſammenfügung mehrerer einfacher in Eine, durch Vergleichung und Gegeneinanderſtellung, endlich durch Abſonderung oder Abſtraktion, wodurch die

*) *S. Oben, S.* 359—361.

**) *Cf. Arist. De anima II,* 11.

***) An Essay concerning human Understanding, B. II, Ch. II, §. 2, not., p. 93—94: . . . General ideas come not into the mind by sensation or reflection, but are the creatures or inventions of the understanding. — The mind makes them from ideas which it has got by sensation and reflection.

allgemeinen Begriffe entſpringen; *) — ſo Raum, Zeit, Einheit und Verſchiedenheit, Urſach und Wirkung, Macht, Freiheit, Nothwendigkeit. „So iſt er aktiv;" allein „ſeine Aktivität iſt" nur „ein Verbinden, Zuſammenſetzen" allgemeiner Ideen. **) Locke ſetzte das Weſen des Verſtandes in die formelle Thätigkeit, aus den durch die Wahrnehmung erhaltenen einfachen Vorſtellungen durch Vergleichung und Zuſammenſetzung neue Beſtimmungen zu bilden. Er ſagt: „Der Verſtand iſt in Rückſicht ſeiner einfachen Formen" (modes) — ſolche einfachen Beſtimmungen ſind Kraft (power), auch Zahl (number), Unendlichkeit (infinity) — „ganz paſſiv: und empfängt ſie von der Exiſtenz und der Operation der Dinge, wie die Empfindung ſie darbietet, ohne daß er eine Idee macht;" ***) er iſt das Auffaſſen der abſtrakten Empfindungen, die in den Gegenſtänden enthalten ſind. Da macht er denn auch einen Unterſchied zwiſchen einfachen und vermiſchten Formen. Kauſalität u. ſ. f. iſt ſo ein gemiſchter Modus (mixed mode); und doch ſieh die Beſchreibung, wie dieſe Idee entſtehe. †)

In Anſehung jenes Entſtehens zuſammengeſetzterer Vorſtellungen aus einfachen hat Locke das Verdienſt, von dieſem Wege der bloßen Definition abgegangen zu ſeyn: Subſtanz iſt dieſes, Modus iſt dieſes, Ausdehnung iſt dieſes u. ſ. f., die eine ganz inkohärente Reihe ausmachen. Die Art nun, wie der Verſtand die allgemeinen Vorſtellungen gewinnt aus den konkreten Vor-

---

*) *An Essay concerning human Understanding*, *B. II*, *Ch. XII*, §. 1, *p.* 143.

**) Ibidem, Ch. XXII, §. 2, p. 275: The mind often exercices an active power in making these several combinations; for it being once furnished with simple ideas, it can put them together in several compositions.

***) Ibidem: The mind, in respect of its simple ideas, is wholly passive, and receives them all from the existence and operations of things, such as sensation or reflection offers them, without being able to make any one idea.

†) Cf. Ibidem (Vol. II), B. II, Ch. XXVI.

ſtellungen, iſt die Hauptſache; dieſe Ableitung aus der Erfahrung explicirt er am Beſonderen. Allein die Art, wie er dieſe Deduktion angreift, iſt nun völlig nichtsſagend, — etwas ganz Formales, eine leere Tautologie; dieſe Explikation iſt höchſt trivial und langweilig und ſehr weitläufig. Z. B. die allgemeine Vorſtellung vom Raume bilden wir aus der Wahrnehmung der Entfernung von Körpern durch Geſicht und Gefühl. *) D. h. mit anderen Worten: Wir nehmen einen beſtimmten Raum wahr, abſtrahiren, und dann haben wir den Begriff des Raums überhaupt. Die Wahrnehmung der Entfernungen giebt uns Vorſtellungen vom Raum; es iſt jedoch kein Ableiten, ſondern nur ein Weglaſſen der anderen Beſtimmungen. Die Entfernung iſt ſelbſt ja die Räumlichkeit; der Verſtand bildet alſo die Beſtimmung der Räumlichkeit aus der Räumlichkeit. — So bekommen wir den Begriff der Zeit durch die ununterbrochene Succeſſion der Vorſtellungen im Wachen; **) d. h. aus der beſtimmten Zeit nehmen wir die allgemeine wahr. Die Vorſtellungen folgen fortwährend auf einander; laſſen wir das Beſondere darin weg, ſo erhalten wir dadurch die Vorſtellung der Zeit.

Subſtanz (substance), eine zuſammengeſetzte Idee (complex idea), kommt daher, daß wir oft einfache Ideen (Blau, Schwer u. ſ. w.) bei einander wahrnehmen. Dieſes Beiſammen ſtellen wir uns als Etwas vor und was jene einfachen Ideen zugleich trägt, worin ſie exiſtiren u. ſ. f. ***) — So Vermögen u. ſ. f. †) Das iſt langweilig. — Dann werden die Beſtimmungen der Freiheit und Nothwendigkeit, der Urſache und Wirkung auf dieſelbe Weiſe hergeleitet. „Urſach und Wirkung (cause and effect). In der Kenntniß, die unſere

*) *An Essay concerning human Understanding* (*T. I*), *B. II, Ch. XIII*, §. 2, *p.* 147; *Ch. IV*, §. 2, *p.* 100.

**) *Ibidem*, *Ch. XIV*, §. 3, *p.* 163.

***) Ibidem (T. II), B. II, Ch. XXIII, §. 1—2, p. 1—4.

†) *Ibidem* (*T. I*), *B. II, Ch. XXI*, §. 1, *p.* 220.

Sinne von der beſtändigen Veränderung der Dinge nehmen, müſſen wir beobachten, daß verſchiedene Beſondere, Beides Qualitäten und Subſtanzen" — im ſchlechteren Sinne als bei Spinoza —, „anfangen zu exiſtiren, und daß ſie dieſe ihre Exiſtenz von der gehörigen (due) Applikation und Wirkſamkeit irgend eines andern Dings erhalten. Von dieſer Beobachtung gewinnen wir unſere Idee von Urſach und Wirkung; Wachs ſchmilzt am Feuer." *) Auch das iſt langweilig. — Oder: „Jeder, denke ich, findet in ihm ſelbſt eine Macht, anzufangen oder zu unterlaſſen, fortzuſetzen oder ein Ende zu machen verſchiedenen Handlungen in ihm ſelbſt. Von der Betrachtung der Ausdehnung dieſer Macht des Geiſtes über die Handlungen des Menſchen entſtehen die Ideen der Freiheit und Nothwendigkeit." **) Man kann ſagen, Oberflächlicheres kann es nun nichts geben, als dieſe Ableitung der Ideen. Die Sache ſelbſt, um die es zu thun iſt, das Weſen iſt gar nicht berührt. Es wird auf eine Beſtimmung aufmerkſam gemacht, die in einem konkreten Verhältniſſe enthalten iſt; der Verſtand abſtrahirt daher nur, und fixirt anderer Seits. Es iſt Ueberſetzung aus dem Beſtimmten in die Form der Allgemeinheit, worin dieſelbe zu Grunde liegt; dieß zum Grunde liegende Weſen nun iſt es eben, von dem zu ſagen wäre, was es ſey. Hier nun geſteht Locke z. B. vom Raume, daß er nicht wiſſe, was er an ſich ſey. ***)

Dieſe locke'ſche ſogenannte Analyſe der zuſammengeſetzten Vorſtellungen und ſogenannte Erklärung derſelben hat nun wegen ihrer ungemeinen Klarheit und Deutlichkeit den allgemeinen Eingang gefunden. Denn was iſt klarer, als daß wir den Begriff der Zeit daher haben, daß wir die Zeit wahrnehmen, ſehen nicht eigentlich: des Raums daher, daß wir ihn ſehen. — Beſon-

*) An Essay concerning human Understanding (T. II), B. II, Ch. XXVI, §. 1, p. 40.

**) Ibidem (T. I), B. II, Ch. XXI, of Power: §. 7, p. 221.

***) *Ibidem, Ch. XIII*, §. 17 — 18, *p.* 155.

ders die Franzosen haben dieß aufgenommen, weiter ausgeführt; ihre Idéologie enthält nichts Anderes, als dieses.

ε. „Das Allgemeine selbst, Gattungsbegriff, ist, wenn man das Besondere" der Qualitäten, „Umstände, Zeit, Ort u. s. f. absondert." *) Was nun so Art oder Gattung heißt, ist bloß ein Erzeugniß unseres Verstands, das sich auf Aehnlichkeit der Objekte bezieht. **) Das Allgemeine als solches ist, nach Locke, Produkt unseres Geistes; es ist nicht das Objektive, sondern bezieht sich nur auf Objekte. Die Gattungen drücken wohl etwas aus, das in den Gegenständen ist; sie erschöpfen die Gegenstände aber nicht. Locke unterschied daher die Wesen in reelle Wesen und Namenwesen, wovon jene das wahre Wesen der Dinge ausdrücken; die Gattungen also sind bloße Namenwesen. ***) „Sie dienen dazu, die Gattungen und Arten für uns zum Erkennen zu unterscheiden; aber das reelle Wesen der Natur kennen wir nicht." Dafür, daß die Gattungen nichts an sich sind, nicht in der Natur, nicht an und für sich Bestimmtes, giebt Locke gute Gründe an, z. B. die Mißgeburten; †) — wäre die Gattung an und für sich, so gäbe es keine Mißgeburt. Aber er übersieht, daß auch zur Gattung gehört, daß sie existirt; und dahinein treten noch andere Bestimmungen. Sie tritt auseinander; es ist die Sphäre, wo die einzelnen Dinge auf einander einwirken, und so daher die Existenz der Gattung verkümmern können. Dieß ist gerade so, wie wenn bewiesen wird, daß das Gute nicht an sich sey, weil es auch schlechte Bursche giebt: daß der Kreis nichts an und für sich in der Natur sey, weil z. B. der Umring eines Baums einen sehr unregelmäßigen Kreis vorstellt, oder ich einen schlechten Kreis zeichne. Die Natur ist

*) *An Essay concerning human Understanding* (*T. II*), *B. III*, *Ch. III*, §. 6, *p.* 156.

**) *Ibidem*, §. 13, *p.* 166 — 167.

***) *Ibidem*, §. 15, *p.* 168 — 169.

†) *Ibidem*, §. 17, *p.* 169 — 170.

dieß, dem Begriff nicht vollkommen adäquat ſeyn zu können; er hat nur im Geiſte ſeine wahrhafte Exiſtenz. — Ferner iſt dieß, daß die Gattungen nichts an ſich, das Allgemeine nicht Weſen der Natur iſt, ihr Anſich nicht das Gedachte, daſſelbe, daß wir das reale Weſen nicht kennen, — die ſeither zum Ekel wiederholte Litanei:

Das Innere der Natur kennt kein erſchaffener Geiſt,

bis zur Anſicht, daß Für-ein-Anderes-Seyn, Wahrnehmen nicht an ſich iſt, die nicht zum Poſitiven durchgedrungen, daß das Anſich das Allgemeine iſt. Locke iſt weit zurück in der Natur der Erkenntniß, weiter als Plato, wegen des Urgirens des Für-ein-Anderes-Seyns.

Noch merkwürdig iſt, daß aus geſundem Verſtand Locke gegen die allgemeinen Sätze, Axiome, A = A, Wenn etwas A iſt, ſo kann es nicht B ſeyn, kämpft: Sie ſeyen überflüſſig, von höchſt geringem oder gar keinem Nutzen. Noch Niemand hat auf den Satz des Widerſpruchs eine Wiſſenſchaft gebaut. Es läßt ſich aus ihnen das Wahre ebenſo beweiſen, als das Falſche; ſie ſind Tautologien. *)

Dieß iſt die locke'ſche Philoſophie. Was Locke ſonſt in Beziehung auf Erziehung, Toleranz, Naturrecht oder allgemeines Staatsrecht geleiſtet, geht uns hier nicht an, geht auf die Bildung. — Bayle's Philoſophie in ſeinem Dictionnaire hat keine Ahnung vom Spekulativen, ſo wenig als Locke. Als wichtig iſt anzuführen, daß er das Raiſonnement, vernünftige Denken über beſtimmte Gegenſtände befördert, — vornehmlich die Einwürfe der Vernunft, der Philoſophen, z. B. beſonders der Manichäer, gegen die Theologie, geoffenbarte Lehre, als unwiderleglich durch die Vernunft ſelbſt vorgeſtellt hat: dagegen, daß eben die Theologie vorher behauptet hatte, daß ſie der Vernunft ganz

*) *An Essay concerning human Understanding* (*T. III*), *B. IV*, *Ch. VII*, §. 8 — 11, *p.* 24 — 34.

gemäß sey, und die Vernunft nur dieß formelle Geschäft habe, ihren Inhalt, ohne eigenen, begreiflich zu machen.

Das Wahre zu erkennen ist ein Interesse der Philosophie, dieß soll hier auf empirische Weise erreicht werden; es dient, auf die allgemeinen Bestimmungen aufmerksam zu machen. Aber solches Philosophiren ist nicht nur der Standpunkt des gewöhnlichen Bewußtseyns, dem alle Bestimmungen seines Denkens als gegeben erscheinen, demüthig mit Vergessen seiner Thätigkeit; sondern bei diesem Ableiten und psychologischen Entstehen ist das, was allein der Philosophie obliegt, der Gesichtspunkt, ob diese Gedanken und Verhältnisse an und für sich Wahrheit haben, gar nicht vorhanden.

Die locke'sche Philosophie ist, wenn man will, eine Metaphysik: es handelt sich um allgemeine Bestimmungen, allgemeine Gedanken; und dieß Allgemeine soll aus Erfahrung, Beobachtung abgeleitet werden. Die locke'sche Philosophie erklärt die allgemeinen Vorstellungen, indem sie aus konkreten Wahrnehmungen das Allgemeine abstrahirt. Dieses Herausnehmen ist trivial. Man kann (wie Wolf that) sagen, daß es willkürlich ist, von konkreten Vorstellungen anzufangen. Aus blauer Blume, blauem Himmel entsteht uns die Vorstellung der Identität; ebenso Ursach und Wirkung. Man kann geradezu von allgemeinen Vorstellungen anfangen. Wir finden in unserem Bewußtseyn die Vorstellung Zeit, Ursach; das sind die späteren Thatsachen des Bewußtseyns. Dieses Verfahren liegt dem Raisonnement zu Grunde, nur daß hier noch unter den verschiedenen Vorstellungen unterschieden werden muß, welche als die wesentlichste anzusehen ist; bei Locke kommt dieser Unterschied im Ganzen nicht in Betracht. — Das Andere ist das praktische Verfahren, das sich auf dieselbe Weise verhält, daß der Gedanke sich anwendet auf Gegenstände, oder daß aus den Gegenständen ihre Gedanken herausgezogen werden, in den Gegenständen aufmerksam gemacht wird auf das inwohnende wesentlich Allgemeine.

Wir haben bürgerliche Geſellſchaft, Staat; das iſt großer Komplex, Wille des Regenten, Unterthanen, ihre Zwecke, Wohl für ſich. Da ſind wir im Konkreten. Indem wir ſolchen Gegenſtand vor uns haben, ſo können wir allgemeine Vorſtellungen herausheben; es muß aber herausgehoben werden, welche Vorſtellung die iſt, vor der die anderen weichen müſſen. —

Dieß iſt nun freilich eine ſehr begreifliche und triviale, eben deshalb aber auch populare Philoſophie, an die ſich das ganze engliſche Philoſophiren, wie es noch heute iſt, anſchließt. Die locke'ſche Philoſophie iſt die allgemeine Weiſe des denkenden Verhaltens, welche Philoſophie genannt wird. Bei dieſem Raiſonnement wird auch von Wahrnehmungen, Erfahrungen ausgegangen, die in uns unmittelbar fallen, — Gefühle, die wir haben; ſolche Beſtimmungen ſind die Grundlage, das Weſentliche. Dieſes Raiſonniren geht vom gegenwärtigen Geiſte aus, vom eigenen Innerlichen oder Aeußerlichen; es iſt die Form, die in der Wiſſenſchaft eingeführt wurde, die damals entſtand. So gilt Newton bei den Engländern für den Philoſophen κατ' ἐξοχήν. Dieſer metaphyſicirende Empirismus iſt die vorzüglichſte Weiſe der Betrachtung, des Erkennens in England und in Europa überhaupt; und die Wiſſenſchaften im Allgemeinen, und beſonders die empiriſchen Wiſſenſchaften, haben dieſem Gange ihren Urſprung zu verdanken. Aus Beobachtungen Erfahrungen ableiten, heißt bei ihnen Philoſophiren. Ein ſolcher, zog Newton aus ſeinen Erfahrungen ſeine Verſtandesſätze; und in Phyſik und Farbenlehre hat er ſchlechte Beobachtungen und noch ſchlechtere Schlüſſe gemacht. Er iſt von Erfahrungen auf allgemeine Geſichtspunkte gekommen, hat ſie wieder zu Grunde gelegt, und daraus das Einzelne konſtruirt. Das ſind die Theorien. Die Beobachtung der Dinge, und das darin immanente Geſetz, das ihnen innewohnende Allgemeine, zu erkennen, iſt das Intereſſe geworden. Das ſcholaſtiſche Ausgehen von Grundſätzen, Definitionen hat man verworfen; praktiſches Philoſophiren, Philo-

ſophiren des raiſonnirenden Denkens iſt das, was jetzt allgemein geworden iſt, und wodurch die ganze Revolution der Stellung des Geiſtes hervorgegangen iſt. Das Allgemeine ſind Geſetz, Kraft, allgemeine Materie; das ſind die Definitionen, Axiome. Das iſt ein Schritt weiter als Spinoza, der gleich mit der Definition anfängt, die ſo nicht berechtigt iſt. Jetzt iſt ſie abgeleitet, nicht mehr orakelmäßig hingeſtellt. Dieſes hat ſeine Berechtigung, wenn auch die Art und Weiſe, wie dieſe Berechtigung ſich etablirt, nicht die gehörige iſt. Das einzige Wichtige iſt die Frage Locke's, wo jene Vorſtellungen herkommen. Die Analyſe der Erfahrung iſt ſo die Hauptſache. Die modernen Wiſſenſchaften ſind daraus entſtanden, Naturwiſſenſchaft, Mathematik, und bei den Engländern die Staatswiſſenſchaft; ſie hatten zuerſt Gedanken über den Staat, Hobbes iſt in dieſer Rückſicht zu nennen.

2. Hugo Grotius.

Hugo Grotius hat zur ſelben Zeit das Recht der Völker betrachtet. Die eben angeführte Weiſe iſt es, die ſich bei Hugo Grotius zeigt; ſie hat ſich einſeitig auf die phyſikaliſchen, und auf die politiſch-rechtlichen Gegenſtände gelegt. Er legte auch die Erfahrung zu Grunde für das, was gelten ſolle; dieß iſt ein Haupt-Moment in der Bildung.

Hugo van Groot, geboren 1583 zu Delft, war Juriſt, Generaladvokat und Syndicus; 1619 mußte er jedoch, in den Barneveld'ſchen Proceß verflochten, fliehen, hielt ſich längere Zeit in Frankreich auf, bis er 1634 in die Dienſte der Königin Chriſtina von Schweden trat. Er wurde 1635 ſchwediſcher Geſandter in Paris, und ſtarb 1645 in Roſtock auf einer Reiſe von Stockholm nach Holland. *)

*) *Brucker. Histor. critic. philos., T. IV, P. 2, p.* 731—736, 743—745.

Sein Hauptwerk iſt: De jure belli et pacis, 1625; es lieſt es jetzt Niemand mehr, aber es iſt von der höchſten Wirkſamkeit geweſen. Er hat geſchichtlich und zum Theil aus dem alten Teſtament zuſammengeſtellt, wie die Völker in den verſchiedenen Verhältniſſen des Krieges und des Friedens gegen einander gehandelt haben, — was gilt unter den Völkern. Er fällt ganz in empiriſches Raiſonniren und Zuſammentragen herab. Dieſe empiriſche Zuſammenſtellung des Verhaltens der Völker zu einander, verbunden mit empiriſchem Raiſonnement, — z. B. Gefangene dürfen nicht getödtet werden, denn der Zweck ſey, den Feind zu entwaffnen, dieſer ſey erreicht, es ſey daher nicht weiter zu gehen u. ſ. f., *) — dieſe empiriſche Zuſammenſtellung hat die Wirkung gehabt, daß allgemeine Grundſätze, verſtändige und vernünftige Grundſätze zum Bewußtſeyn gebracht ſind, daß man ſie anerkannt hat, daß ſie mehr oder weniger annehmbar gemacht worden ſind. Wir ſehen Aufſtellung allgemeiner Geſetze, Principien, z. B. über die Berechtigung der königlichen Gewalt; das Denken hat ſich an Alles gewendet. Wir ſind bei ſolchen Beweiſen, Deduktionen unbefriedigt; aber wir dürfen nicht verkennen, was dadurch geleiſtet iſt: und dieß iſt das Feſtſtellen von allgemeinen Grundſätzen, die ihren letzten Grund in den Gegenſtänden ſelbſt haben, — im Geiſt, Gedanken gegründete, bewährte Grundſätze.

3. Thomas Hobbes.

Die innerlichen ſtaatsrechtlichen Verhältniſſe hat beſonders England ausgebildet, indem die eigenthümliche Verfaſſung der Engländer zur Reflexion auf dieſen Gegenſtand geführt hat. Ausgezeichnet und berühmt wegen der Originalität der Anſichten iſt Hobbeſius, Erzieher des Grafen von Devonſhire, geboren

*) *Cf. De jure belli ac pacis, L. III, c.* 11, §. 13—16 (*ed. Gronov. Lipsiae*, 1758, 8.), *p.* 900—905; *c.* 4, §. 10, *p.* 792—793.

1588 zu Malmesbury, geſtorben 1679. *) Ein Zeitgenoſſe Cromwell's, hatte er in den Ereigniſſen jener Zeit, in der engliſchen Revolution, die Veranlaſſung gefunden, über die Principien des Staats und des Rechts nachzudenken; und er iſt in der That auf eigenen Vorſtellungen durchgedrungen. Er hat viel geſchrieben, und auch über die Philoſophie überhaupt: „Elemente der Philoſophie." Der Erſte Theil: De corpore iſt 1655 zu London erſchienen; in dieſem erſten Theile handelt er zuerſt von der Logik, zweitens von der philosophia prima, von der Ontologie, dann „Von dem Verhältniß der Bewegung und Größe," dann von der Phyſik u. ſ. f. Der zweite Theil ſollte De homine handeln, und der dritte De cive. Er ſagt in der Vorrede, daß „in der Aſtronomie Copernicus und in der Phyſik Galiläi ſich aufgethan haben; vorher ſey nichts Sicheres in beiden Wiſſenſchaften geweſen. Die Wiſſenſchaft des menſchlichen Körpers habe Harway, die allgemeine Phyſik und Aſtronomie Keppler gebildet." Dieß gilt Alles für Philoſophie, nach dem Geſichtspunkt, der ſchon früher angegeben iſt; der reflektirende Verſtand will darin das Allgemeine erkennen. Er ſagt ferner: „Was die ſtaatsrechtliche Philoſophie (philosophia civilis) betreffe, ſo ſey ſie nicht älter als" ſein „Buch De cive." **) Dieß (Paris, 1642) ***) iſt, wie auch ſein Leviathan, ein ſehr verrufenes Werk; dieſes letzte Buch war verboten, und iſt daher ſelten. Sie enthalten über die Natur der Geſellſchaft und der Regierung geſundere Gedanken, als zum Theil noch im Umlauf ſind. Geſellſchaft, Staat iſt ihm das abſolut Höchſte, das ſchlechthin Beſtimmende über Geſetz und poſitive Religion und deren äußeres Verhalten; und indem er ſie dem Staate unterwarf, ſo

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band III, Abth. 1, S. 223 — 224, 227.*

**) *Epistola dedicatoria ante Elementor. philos. Sectionem primam (Thomae Hobbes Opera philosophica, quae latine scripsit omnia, Amstelod. 1668, 4.), p. 1 — 2.*

***) *Cf. Brucker. Histor. crit. philos., T. IV, P. 2, p. 154.*

iſt freilich ſeine Lehre verabſcheut worden. Es iſt aber eben nichts Spekulatives, eigentlich Philoſophiſches darin: noch weniger in Hugo Grotius.

Vorher wurden Ideale aufgeſtellt, oder Schrift oder poſitives Recht; Hobbes hat den Staatsverband, die Natur der Staatsgewalt auf Principien zurückzuführen verſucht, die in uns ſelbſt liegen, die wir als unſere eigenen anerkennen. Die entgegengeſetzten Grundſätze ſind: 1) paſſiver Gehorſam der Unterthanen, göttliche Autorität des Regenten; ſein Wille iſt abſolutes Geſetz. Dergleichen iſt in engem Zuſammenhang mit der Religion dargeſtellt, durch Beiſpiele aus dem alten Teſtament: ſo Saul und David. Sie ſind über alles ſonſtige Geſetz erhaben. 2) In der Bewegung, die Cromwell benutzte, entſtand Fanatismus, der aus der heiligen Schrift ſich das Gegentheil entnahm: ſo Gleichheit des Eigenthums u. ſ. w. Criminal-, Ehegeſetze nahmen auch ihre Beſtimmung lange aus dem moſaiſchen Rechte; es wurde aus Jenſeitigem genommen, worin die Verhältniſſe als durch ausdrücklichen göttlichen Befehl feſtgeſetzt gegolten haben. Dagegen iſt das Raiſonnement aufgetreten, welches unſere eigenen Beſtimmungen enthält; das nannte man die geſunde Vernunft. Hobbes hat auch den paſſiven Gehorſam, die abſolute Willkür der königlichen Gewalt behauptet. Er hat es verſucht, die Grundſätze der Staatsgewalt, der monarchiſchen Gewalt u. ſ. f. aus allgemeinen Beſtimmungen abzuleiten. Seine Anſichten ſind ſeicht, empiriſch; die Gründe und Sätze dafür ſind origineller Art, ſie ſind aus dem natürlichen Bedürfniß genommen.

α. Er geht davon aus, daß der Naturzuſtand von dieſer Art iſt, daß Alle den Trieb haben, einander zu beherrſchen. Er behauptet: „Der Urſprung aller bürgerlichen Geſellſchaft rührt aus der gegenſeitigen Furcht Aller her;“ dieß iſt ſo eine Erſcheinung im Bewußtſeyn. „Jede Geſellſchaft wird um des eigenen Vortheils oder Ruhms willen geſchloſſen, aus Eigen-

nutz," *) — Sicherung des Lebens, Eigenthums und Genuſſes; alles dieſes iſt nicht jenſeits.

β. „Die Menſchen haben, bei aller Ungleichheit der Stärke, doch auch eine natürliche Gleichheit;" dieß beweiſt er aus einem eigenthümlichen Grund, nämlich weil „jeder den Anderen umbringen kann," jeder die letzte Gewalt über den Anderen iſt. „Jeder kann dieß Größte." **) Ihre Gleichheit kommt ſo nicht von der größten Stärke, iſt nicht, wie in neuerer Zeit, auf die Freiheit des Geiſtes, gleiche Würde, Selbſtſtändigkeit gegründet, ſondern auf die gleiche Schwäche der Menſchen; jeder iſt ein Schwaches gegen den Anderen.

γ. Ferner ſagt er: „Den Willen, einander zu verletzen," Gewalt über die anderen Menſchen auszuüben, „haben Alle im natürlichen Zuſtande;" jeder hat ſich ſo vor dem Anderen zu fürchten. Er nimmt dieſen Zuſtand in ſeinem wahrhaften Sinne, es iſt nicht das leere Gerede von einem natürlich guten Zuſtand; es iſt vielmehr der thieriſche Zuſtand, der des nicht gebrochenen eigenen Willens. Alle wollen alſo einander verletzen, und „ſich gegen die Anmaßungen der Andern ſichern, ſich ſelbſt Vorzüge und größere Rechte erwerben. Meinungen, Religionen, Begierden erregen Streit; der Stärkere trägt den Sieg davon." ***)

δ. „Der Naturzuſtand iſt damit ein Zuſtand des Mißtrauens Aller gegen Alle; es iſt ein Krieg Aller gegen Alle (bellum omnium in omnes) vorhanden," und eine Sucht, einander zu übervortheilen. Der Ausdruck Natur hat dieſe Zweideutigkeit, daß Natur des Menſchen ſeine Geiſtigkeit, Vernünftigkeit iſt; ſein Naturzuſtand iſt aber der andere Zuſtand, daß der Menſch nach ſeiner Natürlichkeit ſich benimmt. So benimmt er ſich nach den Begierden, Neigungen u. ſ. f.; das Vernünftige iſt das Meiſterwerden über das unmittelbar Natürliche.

*) *De cive*, c. 1, §. 2 (*Oper. phil. etc.*, *Amstel.* 1668), *p.* 3—4.
**) *Ibidem*, §. 3, *p.* 4.
***) *Ibidem*, §. 4—6, *p.* 4—5.

„Im Naturzuſtande verleiht eine gewiſſe unwiderſtehliche Macht das Recht, die zu beherrſchen, welche nicht widerſtehen können; es iſt ungereimt, denjenigen, den man in ſeiner Gewalt hat, frei und wieder ſtark werden zu laſſen.“ Daraus zieht er nun die Folge, daß „der Menſch herausgehen müſſe aus dem Naturzuſtande (e tali statu exeundum).“ *) Dieß iſt richtig. Der natürliche Zuſtand iſt nicht rechtlich; er muß abgeſtreift werden.

c. Nun geht Hobbes zu den Geſetzen der Vernunft, welche den Frieden erhalten. Dieſes Geſetz iſt, den Privatwillen dem allgemeinen Willen zu unterwerfen; die natürlichen, beſonderen Willen müſſen unterworfen werden dem allgemeinen Willen, den Geſetzen der Vernunft. Dieſer allgemeine Wille iſt aber nicht der aller Einzelnen, ſondern der Wille des Regenten, der ſomit den Einzelnen nicht verantwortlich, vielmehr gegen dieſen Privatwillen gerichtet iſt; ihm müſſen alle gehorchen. **) So wird die Sache jetzt auf ganz andere Geſichtspunkte geſtellt. So geht aus der ganz richtigen Anſicht, indem der allgemeine Wille verlegt wird in den Willen des Einen, des Monarchen, ein Zuſtand der abſoluten Herrſchaft, des vollkommenen Despotismus hervor. Der geſetzliche Zuſtand iſt aber etwas Anderes, als daß die Willkür Eines ſchlechthin Geſetz ſeyn ſoll; dieſer allgemeine Wille iſt damit nicht Despotismus, ſondern vernünftig, in Geſetzen ausgeſprochen und in Konſequenzen beſtimmt.

Rixner ſagt: „Das Recht iſt ihm nichts Anderes, als der Inbegriff der durch die eiſerne Nothwendigkeit der urſprünglichen Bösartigkeit der Menſchen abgezwungenen Bedingungen der Pacifikation,“ ***) — des belli omnium contra omnes. — Es iſt wenigſtens dieß in Hobbes vorhanden, daß auf die Grund-

*) *De cive*, *c.* 1, §. 12—14, *p.* 6—8; *Leviathan*, *c.* 13 (*Oper.*), *p.* 63—66.

**) *De cive*, *c.* 5, §. 6—12, *p.* 37—38; *c.* 6, §. 12—14, *p.* 44—46.

***) Rixner: Handbuch der Geſchichte der Philoſophie, Band III, S. 30.

lage der menschlichen Natur, menschlicher Neigung u. s. f. die Natur und der Organismus des Staats gesetzt werden soll. Die Engländer haben sich viel mit diesem Princip der passiven Obedienz herumgeschlagen, wonach gesagt wird, die Könige haben ihre Gewalt von Gott. Dieß ist nach einer Seite ganz richtig; aber es wird so verstanden, daß sie keine Verantwortlichkeit haben, ihre blinde Willkür, ihr bloß subjektiver Wille das ist, dem gehorcht werden müsse.

4. Cudworth.

Cudworth wollte den Plato in England aufwärmen, aber in der Weise der Demonstrationen, die wir bei Descartes gesehen, und einer strohernen Verstandes-Metaphysik. Er schrieb ein berühmtes Werk: The true intellectual System of the Universe; aber die platonischen Ideen sind zum Theil in einer krassen Form, und mit den christlichen Vorstellungen von Gott, Engeln, allen als besonderen existirenden Dingen, vermischt. Was bei Plato mythisch, ist hier wahres Wesen, in der Form von Seyendem; es wird darüber, wie über gemeine Gewißheit raisonnirt, ob es wahrscheinlich sey, daß die Franzosen in England eine Landung versuchen, glücklich ausführen werden. Die christliche Intellektual-Welt ist ganz herabgezogen in die Form gemeiner Wirklichkeit, und somit ruinirt.

5. Pufendorf.

Im Kampfe, die rechtlichen Verhältnisse im Staate für sich fest zu machen, eine gerichtliche Verfassung zu gründen, hat sich die Reflexion des Gedankens hervorgethan und wesentlich darin eingemischt. Und wie bei Hugo Grotius, so ist es ebenso auch bei Pufendorf geschehen, daß der menschliche Kunsttrieb, Instinkt, Geselligkeitstrieb u. s. f. zum Princip gemacht worden ist. Hier ist noch der Könige göttliches Recht, vermöge dessen sie Gott allein Rechenschaft schuldig, allenfalls von der Kirche noch

Rath anzunehmen verbunden ſind. Nun aber betrachtete man auch, was für Triebe und Bedürfniſſe im Menſchen ſind; dieſe wurden als innere Grundlage angenommen für Privat- und Staatsrecht, und daraus Pflichten auch für Regierungen und Regenten hergeleitet, damit die Freiheit des Menſchen auch dabei wäre.

Samuel von Pufendorf iſt 1632 in Sachſen geboren; ſtudirte in Leipzig und Jena Staatsrecht, Philoſophie und Mathematik: führte im Jahre 1661, als Profeſſor zu Heidelberg, das Natur- und Völkerrecht zuerſt als akademiſches Studium ein: trat 1668 in ſchwediſche Dienſte, welche er ſpäter mit brandenburgiſchen vertauſchte: und ſtarb 1694 zu Berlin als Geheimer Rath. Er ſchrieb mehrere ſtaatsrechtliche und geſchichtliche Werke; beſonders zu bemerken iſt ſein Werk: De jure naturae et gentium, Libr. VIII, Londin. Scan. 1672, 4.; ferner ein Kompendium De officio hominis, ebendaſelbſt 1673, 8., und Elementa jurisprudentiae universalis. *) — Das Fundament des Staats iſt der Trieb zur Geſelligkeit: der höchſte Zweck des Staats Friede und Sicherheit des geſelligen Lebens durch Verwandelung der inneren Gewiſſenspflichten in äußere Zwangspflichten. **)

6. Newton.

Das Andere iſt, daß der Gedanke ſich ebenſo an die Natur gewendet hat; und hier iſt Iſaak Newton berühmt durch ſeine mathematiſchen Entdeckungen und phyſikaliſchen Beſtimmungen. Er iſt 1642 zu Cambridge geboren. Er ſtudirte beſonders Mathematik, und wurde Profeſſor derſelben zu Cam-

*) *Buhle: Geſchichte der neueren Philoſophie, Band IV, Abth. 2, S. 519—523;* Rixner: Handbuch der Geſchichte der Philoſophie, Band III, S. 29.

**) Rixner: Handbuch der Geſchichte der Philoſophie, B. III, S. 31; *cf. Pufendorf. De jure naturae et gent. II*, 2, §. 5—7 (*Francof. ad Moenum* 1706, 4.), *p.* 157—161; *VII*, 1, §. 3—7, *p.* 900—909.

bridge. Später wurde er Präſident der Societät der Wiſſenſchaften zu London, und ſtarb 1727. *)

Zur Verbreitung der locke'ſchen Philoſophie, oder der engliſchen Manier des Philoſophirens überhaupt und Anwendung auf alle phyſiſchen Wiſſenſchaften beſonders, trug unſtreitig Newton am meiſten bei. Phyſik, hüte Dich vor Metaphyſik, war ſein Wahlſpruch: **) d. h. alſo, Wiſſenſchaft, hüte Dich vor dem Denken. Und er ſowohl als alle dieſe phyſiſchen Wiſſenſchaften bis dieſen Tag haben treulich darauf gehalten, als ſie ſich nicht auf eine Unterſuchung ihrer Begriffe, das Denken der Gedanken, eingelaſſen haben. Die Phyſik kann aber doch nichts machen ohne Denken; ihre Kategorien, Geſetze hat ſie nur durch das Denken, — ohne daſſelbe geht es nicht. Newton hat aber vorzüglich dazu beigetragen, die Reflexions-Beſtimmungen von Kräften in ſie einzuführen; er hat die Wiſſenſchaft auf den Standpunkt der Reflexion gehoben, ſtatt der Geſetze der Phänomene die Geſetze der Kräfte aufgeſtellt. Dabei iſt er nun ein ſo vollkommener Barbar an Begriffen, daß es ihm, wie einem anderen ſeiner Landsleute gegangen iſt, der ſich höchlich verwunderte, als er erfuhr, daß er in ſeinem ganzen Leben Proſa geſprochen hatte, indem er ſich nicht bewußt, daß er ſo geſchickt ſey; — dieß erfuhr Newton nie, wußte nicht, daß er Begriffe hatte und mit Begriffen zu thun hatte, während er mit phyſiſchen Dingen zu thun zu haben meinte: und ſtellte das höchſte Gegentheil zu Böhm auf, der die ſinnlichen Dinge als Begriffe handhabte, und durch die Stärke ſeines Gemüths ſich ihrer Wirklichkeit vollkommen bemächtigte und ſie unterjochte, ſtatt deſſen Newton die Begriffe wie ſinnliche Dinge handhabte, und ſie nahm, wie man Stein und Holz zu faſſen pflegt.

---

*) *Buhle: Geſchichte der neueren Philoſophie, Band IV, Abth. 1, S. 107 — 108.*

**) *Buhle, a. a. O., S. 115; cf. Newtoni Optices, P. III (Londini, 1706, 4.), p. 314.*

Dieß iſt noch jetzt ſo. Am Anfang der phyſikaliſchen Wiſſenſchaften lieſt man z. B. von der Kraft der Trägheit, beſchleunigender Kraft, Molecülen, Centripetal-, Centrifugal-Kraft, als von feſten Beſtimmungen, — es gäbe ſolche; was die letzten Reſultate der Reflexion ſind, wird als erſte Gründe hingeſtellt. Fragt man nach der Urſach, warum man in ſolchen Wiſſenſchaften keine Fortſchritte macht: ſo iſt es, weil man nicht verſteht, nicht mit Begriffen zu thun hat, ſondern ſie ſich entſchließen, ohne Sinn und Verſtand dieſe Beſtimmungen aufzunehmen. — Und ſeine Erfahrungswiſſenſchaften, z. B. ſeine Optik, ſo wie die Schlüſſe aus ſeinen Erfahrungen, ſind etwas ſo Unwahres, Begriffloſes, daß, während ſie als das erhabenſte Beiſpiel aufgeſtellt werden, wie man die Natur durch Experimente und Schlüſſe aus den Experimenten ſoll kennen lernen, es als ein Beiſpiel gelten kann, wie weder experimentirt noch geſchloſſen werden müſſe, wie überhaupt gar nicht zu erkennen iſt. Solche Elendigkeit des Erfahrens widerlegt ſich durch die Natur; denn die Natur iſt vortrefflicher, als ſie in dieſem elenden Erfahren erſcheint, — ſie ſelbſt und das fortgeſetzte Erfahren widerlegt es. So iſt auch von den herrlichen newtoniſchen Entdeckungen der Optik keine einzige mehr übrig, als eine, — die Theilung des Lichts in ſieben Farben: Theils weil es auf den Begriff des Ganzen und der Theile ankommt, Theils aus verſtocktem Verſchließen gegen das Entgegengeſetzte.

Die experimentirenden Wiſſenſchaften heißen bei den Engländern ſeit der Zeit Philoſophie; Mathematik und Phyſik heißt newtoniſche Philoſophie. Die Geſetze der Staats-Oekonomie, ſolche allgemeine Grundſätze, wie jetzt, den Handel frei zu geben, heißen bei ihnen philoſophiſche Grundſätze, heißen Philoſophie. Chemie, Phyſik, rationelle Staatswiſſenſchaft, allgemeine Grundſätze, die auf denkender Erfahrung beruhen, Erkenntniſſe deſſen, was ſich in dieſem Kreiſe als das Nothwendige und Nützliche zeigt, heißen überall bei den Engländern Philoſophie. Von dieſer

empirischen Weise des Philosophirens — Locke ist die Metaphysik dieser empirischen Philosophie — gehen wir nun zu Leibnitz über.

C.

Dritte Abtheilung.

1. Leibnitz.

Das Dritte ist die leibnitzische und wolfische Philosophie. Leibnitz macht, wie einen Gegensatz in anderer Rücksicht gegen Newton, so bestimmt in philosophischer gegen Locke und seine Empirie, und auch gegen Spinoza. Er behauptete das Denken gegen das Englische Wahrnehmen, gegen das sinnliche Seyn das Gedachte als das Wesen der Wahrheit, wie Böhme früher das Insichseyn. Spinoza ist die allgemeine, Eine Substanz. Bei Locke sahen wir die endlichen Bestimmungen als Grundlage. Das Grund-Princip des Leibnitz ist das Individuelle. So macht er die andere Seite der spinozistischen Mitte, die Individualität, das Fürsichseyn, die Monade, aber die gedachte, — nicht als Ich, nicht den absoluten Begriff. Die entgegengesetzten Principe sind auseinander geworfen, aber vervollständigen sich an einander.

Gottfried Wilhelm (Baron von) Leibnitz wurde 1646 zu Leipzig geboren, wo sein Vater Professor der Philosophie war. Seine eigentliche Berufswissenschaft war die Jurisprudenz, nachdem er, nach damaliger Weise, zuerst Philosophie studirt hatte, auf die er sich besonders legte. Er erwarb sich zuerst in Leipzig eine bunte polyhistorische Menge von Kenntnissen, studirte dann zu Jena bei'm Mathematiker und Theosophen Weigel Philosophie und Mathematik, wurde in Leipzig Magister der Philosophie. Er hat dort auch, bei der philosophischen Doktorpromotion, philosophische Theses vertheidigt, von denen einige noch in seinen Werken erhalten sind.*) Seine erste Dissertation, durch die er Doktor der Philosophie wurde, war: De principio individui, — ein Princip, was das abstrakte

*) *Leibnitzii Opera omnia, ed. Dutens, T. II, P. I, p. 400.*

Princip ſeiner ganzen Philoſophie im Gegenſatz gegen Spinoza blieb. Nachdem er tüchtige Kenntniſſe erworben hatte, wollte er zum Doktor der Rechte promoviren. Er hatte jedoch das Schickſal, was heut zu Tage nicht leicht widerfährt, daß ihm von der Fakultät in Leipzig die Doktorwürde unter dem Vorwand ſeiner Jugend abgeſchlagen wurde (obſchon er als kaiſerlicher Reichshofrath geſtorben iſt); und es kann ſeyn, daß es wegen zu vieler philoſophiſcher Einſichten geſchah, weil man es nicht gern ſah, daß er ſich viel mit der Philoſophie beſchäftigte. Er verließ nun Leipzig und begab ſich nach Altdorf, wo er mit Beifall promovirte. Bald darauf machte er in Nürnberg Bekanntſchaft mit einer Geſellſchaft von Alchemiſten, in deren Treiben er hineingezogen wurde; hier in ihrem Dienſte machte er Auszüge aus alchemiſtiſchen Schriften, er hat ſich in dieſe obſcure Wiſſenſchaft hineinſtudirt. *)

Seine gelehrte Thätigkeit war zwiſchen hiſtoriſcher, diplomatiſcher, mathematiſcher und philoſophiſcher Geſchäftigkeit getheilt. — Er kam dann in mainziſche Dienſte, wurde in Mainz Kanzleirath. Er erhielt 1672 den Ruf als Lehrer eines Sohns des kurmainziſchen Staatskanzlers von Boineburg; mit dieſem jungen Manne reiſte er auch nach Paris. Er lebte 4 Jahre in Paris, wo er mit dem großen Mathematiker Huygens bekannt wurde, und bei dieſem erſt recht in das Gebiet der Mathematik eingeführt wurde. Als die Erziehung ſeines Zöglings beendigt war und der Baron von Boineburg ſtarb, ging er für ſich nach London, wo er neben Newton noch ſonſtige Gelehrte kennen lernte; an ihrer Spitze ſtand Oldenburg, mit dem auch Spinoza in Verbindung ſtand. Nach dem Tode des Churfürſten von Mainz wurde Leibnitz ſeine Beſoldung entzogen; er verließ darauf England und kehrte nach Frankreich zurück. Der Herzog

*) *La vie de Mr. Leibnitz par Mr. le Chevalier de Jaucourt* (*Essais de Théodicée*, *Amsterdam*, 1747, *T. I*), *p.* 1—25; *Bruckeri Histor. crit. philos. T. IV*, *P.* 2, *p.* 335—343.

von Braunſchweig-Lüneburg nahm ihn ſodann in ſeine Dienſte, er wurde Hofrath und Bibliothekar in Hannover, mit der Erlaubniß, ſo lange er wolle, in fremden Ländern zu leben; ſo verweilte er noch einige Zeit in Frankreich, England und Holland. Im Jahre 1677 ließ er ſich in Hannover nieder; er hatte hier viel mit Staatsſachen zu thun, wurde beſonders mit Gegenſtänden der Geſchichte beſchäftigt. Auf dem Harz ließ er durch Maſchinen die wilden Waſſer, die dem Bergbau Schaden thaten, abtreiben. Dieſer vielen Beſchäftigungen ungeachtet erfand er 1677 die Differential-Rechnung, worüber er mit Newton Streit bekam, der von Newton und der Londoner Societät der Wiſſenſchaften auf eine ſehr unedle Art geführt wurde. *) Die Engländer, die ſich Alles zuſchrieben, gegen Andere aber ungerecht waren, behaupteten, Newton ſey der eigentliche Erfinder. Newton's Principia ſind ſpäter herausgekommen; in der erſten Auflage iſt noch in einer Note ein Lob auf Leibnitz, die nachher wegblieb.

Von Hannover aus machte er mehrere Reiſen durch Deutſchland, beſonders nach Italien, im Auftrage ſeines Fürſten, um Urkunden zu ſammeln, die ſich auf das Haus Eſte beziehen, zur näheren Prüfung der Verwandtſchaft dieſes Fürſtenſtammes mit dem braunſchweigiſch-lüneburgiſchen; er hat viel im Geſchichtlichen gearbeitet. Veranlaßt durch ſeine Bekanntſchaft mit der Gemahlin Friedrich's I. von Preußen, Sophie Charlotte, einer hannöveriſchen Prinzeſſin, bewirkte er in Berlin, wo er ſich auch lange aufhielt, die Stiftung der Akademie der Wiſſenſchaften. In Wien war er auch mit dem Prinzen Eugen bekannt geworden. Bei dieſer Gelegenheit wurde er zuletzt Reichshofrath zu Wien. Als Reſultat dieſer Reiſe hat er ſehr wichtige hiſtoriſche Werke herausgegeben. Er ſtarb 1716 in Hannover, 70 Jahr alt. **)

*) *Vie de Mr. Leibnitz, p. 25—28, 45, 59—62, 66—71; Brucker. Histor. crit. philos. T. IV, P. 2, p. 343—353.*

**) *Leibnitzii Opera, T. II, P. I, p. 45—46; Vie de Mr. Leibnitz, p. 77—80, 87—92, 110—116, 148—151; Brucker. l. l. p. 353—368.*

die allgemeine Vorſtellung, z. B. die Reflexions-Beſtimmung von Kraft oder Materie, nun ſo in ihren Beſtimmungen eingerichtet werden, daß ſie auf die Data paßt. So erſcheint die leibnitziſche Philoſophie weniger als ein philoſophiſches Syſtem, denn als eine Hypotheſe, nämlich als Gedanken über das Weſen der Welt, wie daſſelbe zu beſtimmen ſey, nach den als gültig angenommenen metaphyſiſchen Beſtimmungen, Daten und Vorausſetzungen der Vorſtellung. *) Die Vorſtellungen der Idee, des Weſens, wie es gedacht und beſtimmt werden ſoll, ſind ſo einzurichten, wie es paßt, — Gedanken, die übrigens ohne Konſequenz des Begriffs im Ganzen erzählungsweiſe vorgetragen werden. Leibnitzens Gedanken zeigen für ſich genommen in ihrem Zuſammenhange keine Nothwendigkeit; ſeine Philoſophie ſieht aus, wie Behauptungen, die er macht und die auf einander folgen. Seine Behauptungen erſcheinen als willkürliche Vorſtellungen, ein metaphyſiſcher Roman; man lernt ſie erſt ſchätzen, wenn man ſieht, was er dadurch hat vermeiden wollen. Er gebraucht eigentlich mehr äußere Gründe, um Verhältniſſe zu machen: „Weil ſolche Verhältniſſe nicht Statt finden können, ſo bleibt nichts übrig, als es ſo feſtzuſetzen.“ Kennt man dieſe Gründe nicht, ſo erſcheint dieß als willkürlicher Fortgang.

1. Leibnitzens Philoſophie iſt ein Idealismus, Intellektualismus. Die leibnitziſche Idee der Intellektualität des Univerſums ſteht einer Seits Locke, anderer Seits ſoll ſie der ſpinoziſtiſchen Subſtanz entgegengeſetzt ſeyn. Sie ſpricht näher einer Seits das Anundfürſichſeyn der Unterſchiedenen und der Individualität aus, in den vielen Monaden: anderer Seits dagegen und unverbunden die ſpinoziſtiſche Idealität und das Nichtanundfürſichſeyn aller Unterſcheidung aus, als vorſtellender Idealismus.

a. Leibnitz' Philoſophie iſt Metaphyſik, und ſteht dem Spi-

*) *Cf. Essais de Théodicée, T. I, P. I, §. 10, p. 86.*

nozismus weſentlich und ſcharf entgegen, dieſer Einen Subſtanz, wo Alles Beſtimmte nur ein Vorübergehendes iſt. Im Gegenſatz zu der ſpinoziſtiſchen einfachen allgemeinen Subſtanz legt Leibnitz die abſolute Vielheit, die individuelle Subſtanz zu Grunde, die er nach dem Vorgange der Alten Monaden nannte, — ein ſchon von den Pythagoreern gebrauchter Ausdruck. „Subſtanz iſt ein Ding, das der Thätigkeit fähig iſt; ſie iſt zuſammengeſetzt oder einfach, die zuſammengeſetzten können nicht ſeyn ohne einfache. Dieſe Monaden ſind einfache.“ *) Der Beweis, daß ſie das Wahre ſind von Allem, iſt ſehr einfach; es iſt oberflächliche Reflexion. Nämlich ein Satz von ihm iſt: „Weil es zuſammengeſetzte Dinge giebt, ſo müſſen die Principien derſelben das Einfache ſeyn; denn das Zuſammengeſetzte beſteht aus Einfachem.“ **). Dieſer Beweis iſt ſchlecht genug; es iſt die beliebte Manier, von etwas Beſtimmtem, Zuſammengeſetztem auszugehen, und dann zurück auf das Einfache zu ſchließen. Das iſt ganz richtig, aber eigentlich eine Tautologie. In der That, wenn Zuſammengeſetztes, ſo iſt auch Einfaches; denn Zuſammengeſetztes heißt ein in ſich Vielfaches, deſſen Zuſammenhang oder Einheit äußerlich iſt. Es iſt ſo die ſehr triviale Kategorie des Zuſammengeſetzten, aus dem leicht das Einfache abzuleiten iſt. Dieß iſt ein Schließen aus dem, was es giebt; es fragt ſich aber, ob das, was es giebt, wahr.

Dieſe Monaden ſind nun aber nicht ein abſtraktes Einfaches in ſich, — die leeren epikureiſchen Atome; dieſe ſind das in ſich Beſtimmungsloſe, alle Beſtimmung kommt bei Epikur nur her von der Aggregation der Atome. Die Monaden ſind dagegen ſubſtantielle Formen, ***) — ein guter Ausdruck, von dem

*) Principes de la nature et de la grace, §. 1, p. 32 (Recueil de diverses pièces par Des-Maiseaux, T. II, p. 485).

**) *Principia philosophiae*, §. 1—2 (*Oper. T. II, P. I*), *p.* 20.

***) *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum* (*Oper. T. II, P. II*), §. 11, *p.* 55.

die allgemeine Vorſtellung, z. B. die Reflexions-Beſtimmung von Kraft oder Materie, nun ſo in ihren Beſtimmungen eingerichtet werden, daß ſie auf die Data paßt. So erſcheint die leibnitziſche Philoſophie weniger als ein philoſophiſches Syſtem, denn als eine Hypotheſe, nämlich als Gedanken über das Weſen der Welt, wie daſſelbe zu beſtimmen ſey, nach den als gültig angenommenen metaphyſiſchen Beſtimmungen, Daten und Vorausſetzungen der Vorſtellung. *) Die Vorſtellungen der Idee, des Weſens, wie es gedacht und beſtimmt werden ſoll, ſind ſo einzurichten, wie es paßt, — Gedanken, die übrigens ohne Konſequenz des Begriffs im Ganzen erzählungsweiſe vorgetragen werden. Leibnitzens Gedanken zeigen für ſich genommen in ihrem Zuſammenhange keine Nothwendigkeit; ſeine Philoſophie ſieht aus, wie Behauptungen, die er macht und die auf einander folgen. Seine Behauptungen erſcheinen als willkürliche Vorſtellungen, ein metaphyſiſcher Roman; man lernt ſie erſt ſchätzen, wenn man ſieht, was er dadurch hat vermeiden wollen. Er gebraucht eigentlich mehr äußere Gründe, um Verhältniſſe zu machen: „Weil ſolche Verhältniſſe nicht Statt finden können, ſo bleibt nichts übrig, als es ſo feſtzuſetzen.“ Kennt man dieſe Gründe nicht, ſo erſcheint dieß als willkürlicher Fortgang.

1. Leibnitzens Philoſophie iſt ein Idealismus, Intellektualismus. Die leibnitziſche Idee der Intellektualität des Univerſums ſteht einer Seits Locke, anderer Seits ſoll ſie der ſpinoziſtiſchen Subſtanz entgegengeſetzt ſeyn. Sie ſpricht näher einer Seits das Anundfürſichſeyn der Unterſchiedenen und der Individualität aus, in den vielen Monaden: anderer Seits dagegen und unverbunden die ſpinoziſtiſche Idealität und das Nichtanundfürſichſeyn aller Unterſcheidung aus, als vorſtellender Idealismus.

a. Leibnitz' Philoſophie iſt Metaphyſik, und ſteht dem Spi-

*) *Cf. Essais de Théodicée, T. I, P. I, §. 10, p. 86.*

nozismus weſentlich und ſcharf entgegen, dieſer Einen Subſtanz, wo Alles Beſtimmte nur ein Vorübergehendes iſt. Im Gegenſatz zu der ſpinoziſtiſchen einfachen allgemeinen Subſtanz legt Leibnitz die abſolute Vielheit, die individuelle Subſtanz zu Grunde, die er nach dem Vorgange der Alten Monaden nannte, — ein ſchon von den Pythagoreern gebrauchter Ausdruck. „Subſtanz iſt ein Ding, das der Thätigkeit fähig iſt; ſie iſt zuſammengeſetzt oder einfach, die zuſammengeſetzten können nicht ſeyn ohne einfache. Dieſe Monaden ſind einfache.“ *) Der Beweis, daß ſie das Wahre ſind von Allem, iſt ſehr einfach; es iſt oberflächliche Reflexion. Nämlich ein Satz von ihm iſt: „Weil es zuſammengeſetzte Dinge giebt, ſo müſſen die Principien derſelben das Einfache ſeyn; denn das Zuſammengeſetzte beſteht aus Einfachem.“ **). Dieſer Beweis iſt ſchlecht genug; es iſt die beliebte Manier, von etwas Beſtimmtem, Zuſammengeſetztem auszugehen, und dann zurück auf das Einfache zu ſchließen. Das iſt ganz richtig, aber eigentlich eine Tautologie. In der That, wenn Zuſammengeſetztes, ſo iſt auch Einfaches; denn Zuſammengeſetztes heißt ein in ſich Vielfaches, deſſen Zuſammenhang oder Einheit äußerlich iſt. Es iſt ſo die ſehr triviale Kategorie des Zuſammengeſetzten, aus dem leicht das Einfache abzuleiten iſt. Dieß iſt ein Schließen aus dem, was es giebt; es fragt ſich aber, ob das, was es giebt, wahr.

Dieſe Monaden ſind nun aber nicht ein abſtraktes Einfaches in ſich, — die leeren epikureiſchen Atome; dieſe ſind das in ſich Beſtimmungsloſe, alle Beſtimmung kommt bei Epikur nur her von der Aggregation der Atome. Die Monaden ſind dagegen ſubſtantielle Formen, ***) — ein guter Ausdruck, von dem

*) Principes de la nature et de la grace, §. 1, p. 32 (Recueil de diverses pièces par Des-Maiseaux, T. II, p. 485).

**) *Principia philosophiae*, §. 1—2 (*Oper. T. II, P. I*), *p.* 20.

***) *De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum* (*Oper. T. II, P. II*), §. 11, *p.* 55.

Scholaſtikern entlehnt, — alexandriniſche metaphyſiſche Punkte; ſie ſind die Entelechien des Ariſtoteles als reine Thätigkeit begriffen,*) ſie ſind Formen in ihnen ſelber. „Dieſe Monaden ſind nicht materiell oder ausgedehnt, ſie entſtehen auch nicht, noch vergehen ſie auf eine natürliche Weiſe; ſondern ſie können nur anfangen durch eine Schöpfung Gottes, und nur enden durch Vernichtung.“ **) Dadurch unterſcheiden ſie ſich von den Atomen, die eben als Princip betrachtet werden. Der Ausdruck Schöpfung iſt nun aus der Religion bekannt; aber es iſt ein leeres Wort, aus der Vorſtellung aufgenommen: um Gedanke zu ſeyn, philoſophiſche Bedeutung zu haben, muß er noch viel näher beſtimmt ſeyn.

b. „Um ihrer Einfachheit willen werden die Monaden durch eine andere Monade nicht in ihrem inneren Weſen verändert; es findet keine urſachliche Verbindung zwiſchen ihnen Statt.“ ***) Von ihnen iſt jede ein gegen das Andere Gleichgültiges, Selbſtſtändiges; ſonſt wäre es keine Entelechie. Jede iſt ſo für ſich, daß alle ihre Beſtimmungen und Modifikationen ganz in ihnen allein vorgehen, und kein Beſtimmtwerden von Außen Statt findet. Leibnitz ſagt: „Es giebt drei Weiſen der Verbindung von Subſtanzen: 1) Urſächlichkeit, Influenz; 2) das Verhältniß der Aſſiſtenz; 3) das Verhältniß der Harmonie. Das Verhältniß des Einfluſſes iſt ein Verhältniß der Vulgarphiloſophie. Da man aber nicht begreifen kann, wie materielle Partikeln oder immaterielle Qualitäten von Einer Subſtanz in die andere übergehen können, ſo muß man ſolche Vorſtellung verlaſſen.“ Nimmt man die Realität des Vielen an, ſo kann durchaus kein Uebergang ſeyn; jedes iſt Letztes, abſolut Selbſtſtändiges. „Das Syſtem der Aſſiſtenz,“ nach Carteſius, „iſt überflüſſige Sache,

*) *Principia philosophiae*, §. 18, *p.* 22.

**) *Ibidem*, §. 3 — 6, *p.* 20 — 21; *Principes de la nature et de la grace*, §. 2, *p.* 32.

***) *Principia philosophiae*, §. 7, *p.* 21.

Deus ex machina, weil immer Mirakel in natürlichen Sachen angenommen werden." Nimmt man ſelbſtſtändige Subſtanzen an, wie Carteſius, ſo kann kein Kauſal-Nexus gedacht werden; denn dieſer ſetzt einen Einfluß, eine Beziehung Eines auf das Andere voraus, und ſo iſt das Andere keine Subſtanz. „Es bleibt alſo nur Harmonie, an ſich ſeyende Einheit übrig." *) „Die Monade iſt alſo einfach in ſich beſchloſſen, kann nicht durch Anderes beſtimmt werden; dieſes Andere kann nicht in ſie geſetzt werden. Sie kann weder außer ſich heraus, noch Anderes in ſie hinein." **) Das iſt auch das ſpinoziſtiſche Verhältniß; jedes Attribut ſtellt die Eſſenz Gottes für ſich ganz dar, Ausgedehntes und Denken wirken nicht aufeinander.

c. Drittens „aber müſſen dieſe Monaden zugleich gewiſſe Qualitäten haben, Beſtimmungen an ihnen ſelbſt, innere Aktionen, durch welche ſie von anderen unterſchieden ſind. — Es kann nicht zwei gleiche Dinge geben; denn ſonſt eben wären ſie nicht zwei, nicht unterſchieden, ſondern ein und daſſelbe." ***) Hier kommt denn nun der leibnitziſche Grundſatz des Nichtzuunterſcheidenden zur Sprache. Was nicht an ſich unterſchieden iſt, iſt nicht unterſchieden. Dieſes kann trivial genom-

*) Troisième éclaircissement du système de la Communication des substances (Oper. T. II, P. I), p. 73: . . . La voie de l'influence est celle de la philosophie vulgaire; mais comme on ne saurait concevoir des particules matérielles, ni des espèces ou des qualités immatérielles qui puissent passer de l'une de ces substances dans l'autre, on est obligé d'abandonner ce sentiment etc. (Recueil, T. II, p. 402.)

**) *Principia philosophiae*, §. 7, *p.* 21.

***) *Ibidem*, §. 8—9, *p.* 21; Oper. T. II, P. I, p. 128—129, §. 4—5: Il n'y a point deux individus indiscernables. Un gentilhomme d'esprit de mes amis, en parlant avec moi en présence de Mad. l'Electrice dans le jardin de Herrenhausen, crut qu'il trouverait bien deux feuilles entièrement semblables. Mad. l'Electrice l'en défia, et il courut longtems envain pour en chercher. Deux gouttes d'eau ou de lait regardées par le microscope se trouveront discernables. C'est un argument contre les Atomes (Recueil, T. I, p. 50). — *Vergl. Hegel's Werke: Band IV, S.* 45.

men werden: Es gäbe nicht zwei Individuen, die einander gleich ſind. Für ſolche ſinnliche Dinge hat der Satz kein Intereſſe: es iſt prima facie gleichgültig, ob es zwei Dinge giebt, die ſich gleich ſind oder nicht; es kann auch immer Unterſchied des Raumes ſeyn. Dieß iſt der oberflächliche Sinn, der uns nichts angeht. Der nähere Sinn iſt jedoch, daß Jedes an ihm ſelbſt ein Beſtimmtes, ſich von Anderem an ihm ſelbſt Unterſcheidendes ſey. Ob zwei Dinge gleich oder ungleich ſind, iſt nur eine Vergleichung, die wir machen, die in uns fällt. Das Nähere aber iſt der beſtimmte Unterſchied an ihnen ſelbſt. Der Unterſchied muß Unterſchied an ihm ſelbſt ſeyn, nicht für unſere Vergleichung, ſondern das Subjekt muß an ihm ſelbſt dieſe eigene Beſtimmung haben; die Beſtimmung muß dem Individuum immanent ſeyn. Nicht nur wir unterſcheiden das Thier durch ſeine Klauen, ſondern es unterſcheidet ſich weſentlich dadurch, wehrt ſich, erhält ſich. Sind zwei Dinge bloß dadurch verſchieden, daß ſie zwei ſind, ſo iſt jedes Eins; Zwei macht aber an ſich kein Verhältniß aus, ſondern der beſtimmte Unterſchied an ſich, das iſt die Hauptſache.

d. Viertens. „Die Beſtimmtheit und die dadurch geſetzte Veränderung iſt aber ein innerliches, an ſich ſeyendes Princip; es iſt eine Vielheit von Modifikationen, von Verhältniſſen zu den ſie umgebenden Weſen, aber eine Vielheit, die in der Einfachheit eingeſchloſſen bleibt," *) — eine in ſich reflektirte, ſich erhaltende Beſtimmtheit. Das Einfache verändert ſich, und bleibt doch einfach. Die Monaden ſind ſo an ihnen ſelbſt, alſo durch Modifikationen in ihnen ſelbſt unterſchieden, nicht aber durch äußerliche Beſtimmungen. „Eine ſolche Beſtimmtheit und Veränderung, die ſo im Weſen ſelbſt bleibt und vorgeht, iſt nun eine Perception," — Vorſtellung können wir ſagen; und daher ſagt Leibnitz, alle Monaden ſind vorſtellend, darum nicht

*) *Principia philosophiae*, §. 10 — 13, *p.* 21.

bewußte. *) Mit anderen Worten, ſie ſind an ſich allgemein; dieß iſt eben die Allgemeinheit, Einfachheit in der Vielheit, aber eine Einfachheit, die zugleich Veränderung, Bewegung der Vielheit iſt. Dieß iſt eine ſehr wichtige Beſtimmung; in der Subſtanz ſelbſt iſt die Negativität, die Beſtimmtheit geſetzt, ohne ihre Einfachheit und Inſichſeyn aufzugeben. Dieſes kommt ebenſo dem Materiellen zu; das Materielle iſt Vielheit von Monaden. Daher iſt das leibnitziſche Syſtem ein Intellektualſyſtem: Alles Materielle ſey ein Vorſtellendes, Percipirendes. Die Vorſtellung, die Beſtimmung, die in ſich eingeſchloſſen iſt, iſt die Hauptſache. Das iſt der abſolute Unterſchied, was der Begriff genannt wird; was im bloßen Vorſtellen auseinander fällt, wird zuſammengehalten. Näher iſt darin dieſer Idealismus enthalten, daß das Einfache ein an ihm ſelbſt Unterſchiedenes ſey, und ungeachtet ſeiner Unterſchiedenheit an ihm ſelbſt doch Eins ſey und in der Einfachheit bleibe: wie z. B. Ich, mein Geiſt. Ich habe viele Vorſtellungen, ein Reichthum von Gedanken iſt in mir; und doch, dieſer Unterſchiedenheit ungeachtet, bin ich nur Eins. Dieß iſt dieſe Idealität, daß das Unterſchiedene zugleich aufgehoben iſt, als Eins beſtimmt iſt. Dieſe Beſtimmungen, dieſe in den Monaden eingeſchloſſenen Vorſtellungen, ſind in ihnen auf ideelle Weiſe. Dieſe Idealität in der Monade iſt in ihr ſelbſt ein Ganzes, ſo daß dieſe Unterſchiede nur Vorſtellungen ſind. Dieß iſt das Intereſſante der leibnitziſchen Philoſophie.

Die Monade iſt alſo ein Vorſtellendes, Percipirendes; ſo ſagt er, die Monade iſt thätig. Denn Thätigkeit iſt Unterſchiedenſeyn in Einem; das iſt der wahrhafte Unterſchied. Die Monade iſt nicht nur vorſtellend, ſondern es iſt Veränderung darin; ſie verändert ſich in ſich ſelbſt, und bleibt doch abſolut, was ſie iſt. Dieſe Veränderung gründet ſich auf Thätigkeit. „Die Thätigkeit des inneren Princips, wodurch es von einer Perception

*) *Principia philosophiae*, §. 14, *p.* 21—22.

zur anderen fortgeht, iſt ein Begehren (appetitus)." *) Die Veränderung im Vorſtellen iſt Begehren. Das iſt Spontaneität der Monade; es kommt Alles nur ihr ſelbſt zu, Influenz fällt weg. — In der That, dieſe Intellektualität aller Dinge iſt ein großer Gedanke Leibnitzens. „Alle Vielheit iſt in die Einheit eingeſchloſſen," **) — die Beſtimmtheit nicht eine Differenz gegen ein Anderes, ſondern in ſich reflektirt. Dieß iſt eine Seite; die Sache iſt darin aber nicht vollſtändig, ſie iſt ebenſo different gegen Anderes.

e. Dieſe Vorſtellungen ſind nicht nothwendig bewußte Vorſtellungen. Bewußtſeyn iſt zwar ſelbſt Perception, aber ein höherer Grad derſelben; Perceptionen des Bewußtſeyns nennt Leibnitz Appercepti onen. Den Unterſchied von den bloß vorſtellenden Monaden und den ſelbſtbewußten ſetzt Leibnitz in einen Gradunterſchied der Deutlichkeit. Der Ausdruck Vorſtellung hat aber allerdings etwas Ungeſchicktes, da wir gewöhnt ſind, ihn nur dem Bewußtſeyn, und dem Bewußten als ſolchem zuzuſchreiben; Leibnitz aber nimmt auch bewußtloſes Vorſtellen an. Wenn Leibnitz bewußtloſe Vorſtellungen in Beiſpielen aufzeigt, ſo beruft er ſich auf den Zuſtand der Ohnmacht, des Schlafs, in denen wir bloße Monaden ſind: und daß Vorſtellungen ohne Bewußtſeyn in ſolchen Zuſtänden vorhanden ſind, beweiſt er daraus, daß wir unmittelbar nach dem Aufwachen aus dem Schlafe Perceptionen haben; alſo müſſen andere da geweſen ſeyn, denn eine Perception entſpringt nur aus anderen. ***) Das iſt unbedeutendes empiriſches Aufweiſen.

f. Dieſe Monaden machen nun das Princip alles Seyen-

*) *Principia philosophiae*, §. 15, *p.* 22; *Principes de la nature et de la grace*, §. 2, *p.* 32.

**) *Principia philosophiae*, §. 16, *p.* 22.

***) *Ibidem*, §. 19—23, *p.* 22—23; *Principes de la nature et de la grace*, §. 4, *p.* 33—34; *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (*Oeuvres philosophiques de Leibnitz par Raspe*), *Liv. II*, *Ch. IX*, §. 4, *p.* 90.

den aus. Die Materie iſt nichts Anderes, als ihr leidendes Vermögen. Dieß leidende Vermögen macht eben die Dunkelheit der Vorſtellungen aus oder eine Betäubung, die nicht zum Unterſcheiden, zum Begehren oder zur Thätigkeit kommt. *) Das iſt eine richtige Beſtimmung jenes Vorſtellens; nach dem Momente der Einfachheit iſt es Seyn, Materie. Sie iſt an ſich Thätigkeit; bloßes Anſichſeyn ohne Geſetztſeyn, wäre der beſſere Ausdruck. Das Uebergehen von der Dunkelheit zur Klarheit beweiſt er durch Ohnmacht.

g. Die Körper als Körper ſind Aggregate von Monaden; ſie ſind Haufen, welche nicht Subſtanzen heißen können, ſo wenig als eine Heerde Schaafe dieſen Namen führen kann. **) Die Kontinuität derſelben iſt eine Ordnung oder Ausdehnung, der Raum aber nichts an ſich; ***) er iſt nur in einem Anderen, oder eine Einheit, die unſer Verſtand jenem Aggregate giebt. †)

2. Leibnitz beſtimmt und unterſcheidet nun unorganiſche, organiſche und bewußte Monaden näher auf folgende Art.

a. Solche Körper, die keine innere Einheit haben, deren Momente bloß durch den Raum oder äußerlich verbunden ſind, ſind unorganiſche; ſie haben nicht eine Entelechie oder eine Monade, die über die übrigen herrſcht. ††) — Die Kontinuität iſt ſo nur Raum; als bloße äußere Beziehung hat ſie nicht den Begriff der Gleichheit dieſer Monaden an ihnen ſelbſt an ſich

---

*) *De anima brutorum* (*Op. T. II, P. I*), §. 2—4, *p.* 230—231.

**) *Oper. T. II, P. I, p.* 214—215, §. 3; *De ipsa natura sive de vi insita*, §. 11, *p.* 55; *Système nouveau de la nature et de la communication des substances* (*Op. T. II, P. I*), *p.* 50, 53.

***) *Oper. T. II, P. I, p.* 79, 121, 234—237, 280, 295; *Nouveaux essais sur l'entendement humain, L. II, Ch. XIII*, §. 15, 17, *p.* 106—107.

†) *Nouveaux essais sur l'entend. humain, L. II, Ch. XII*, §. 7, *p.* 102—103; *Ch. XXI*, §. 72, *p.* 170; *Ch. XXIV*, §. 1, *p.* 185.

††) *Oper. T. II, P. I, p.* 39; *Nouveaux essais, L. III, Ch. VI*, §. 24, *p.* 278; §. 39, *p.* 290.

Die Kontinuität iſt in der That als eine Ordnung, Gleichheit an ihnen ſelbſt zu ſetzen. Leibnitz beſtimmt daher ihre Bewegungen als einander gleich, als eine Zuſammenſtimmung derſelben; *) — d. h. aber wieder, die Gleichheit iſt nicht an ihnen ſelbſt. In der That macht die Kontinuität die weſentliche Beſtimmung des Unorganiſchen aus. Aber ſie muß zugleich nicht als Aeußeres oder als Gleichheit aufgefaßt werden, ſondern als durchdringende oder durchgedrungene Einheit, welche die Einzelnheit in ſich aufgelöſt hat, — eine Flüſſigkeit. Aber dazu kommt Leibnitz nicht, weil ihm Monaden das abſolute Princip ſind, die Einzelnheit das ſich Aufhebende iſt.

b. Eine höhere Stufe des Seyns ſind die belebten und beſeelten Körper, in welchen Eine Monade eine Herrſchaft über die übrigen hat. Der mit der Monade verbundene Körper, von dem die Eine Monade die Entelechie, Seele iſt, wird mit dieſer Seele ein Lebendiges, ein Thier genannt. — Eine ſolche Entelechie herrſcht über die anderen, aber nicht realiter, ſondern formal; aber die Glieder dieſes Thiers ſind ſelbſt wieder ſolche Beſeelte, deren jedes abermals ſeine herrſchende Entelechie in ihm hat. **) Herrſchen iſt aber hier nur ein uneigentlicher Ausdruck. Dieß Herrſchen iſt nicht über Andere, denn alle ſind ſelbſtſtändig; es iſt alſo nur ein formeller Ausdruck. Hätte Leibnitz ſich nicht mit dem Worte Herrſchaft beholfen, und dieß eben näher entwickelt: ſo hätte eben dieſe übergreifende Monade die anderen aufgehoben, als negativ geſetzt; das Anſichſeyn der anderen Monaden wäre verſchwunden, oder das Princip des abſoluten Seyns dieſer Punkte oder Individuen. — Doch dieſe Beziehung derſelben auf einander werden wir nachher ſehen.

c. Die bewußte Monade unterſcheidet ſich nun von den

*) *Oper. T. II, P. II, p.* 60; *Nouveaux essais sur l'entendement humain, L. II, Ch. XXIII,* §. 23, *p.* 181.

**) *Principia philosophiae,* §. 65 — 71, *p.* 28; *Principes de la nature et de la grace,* §. 3 — 4, *p.* 32 — 33.

nackten (materiellen) Monaden durch die Deutlichkeit des Vorſtellens. Aber es iſt dieß freilich nur ein unbeſtimmtes Wort, ein formeller Unterſchied; es deutet darauf hin, daß das Bewußtſeyn eben das Unterſcheiden des Ununterſchiedenen, das Unterſcheiden die Beſtimmtheit des Bewußtſeyns ausmacht. Beſtimmter beſtimmt Leibnitz den Unterſchied des Menſchen, daß „er der Erkenntniß nothwendiger und ewiger Wahrheiten fähig iſt," — oder daß er das Allgemeine vorſtellt einer Seits und dann das Zuſammenhängende; die Natur und das Weſen des Selbſtbewußtſeyns liegt in der Allgemeinheit der Begriffe. „Dieſe ewigen Wahrheiten beruhen auf zwei Grundſätzen; der eine Satz iſt der des Widerſpruchs, der andere der des zureichenden Grundes." Jener iſt die Einheit unnützer Weiſe als Satz ausgedrückt, das Unterſcheiden Nichtzuunterſcheidender, A = A; er iſt die Definition des Denkens, aber nicht ein Satz, der eine Wahrheit als Inhalt enthielte, oder nicht den Begriff der Unterſcheidung als ſolcher ausdrückt. Das andere wichtige Princip war: Was im Gedanken nicht unterſchieden iſt, iſt nicht unterſchieden. „Der Satz des Grundes iſt, daß Alles ſeinen Grund hat," *) — das Beſondere das Allgemeine zum Weſen hat. Die nothwendige Wahrheit muß ihren Grund ſo an ihr haben, daß er durch Analyſe gefunden wird, d. h. eben durch jenen Satz der Identität. Die Analyſe iſt eben die beliebte Vorſtellung von Auflöſung in einfache Begriffe und Sätze, — eine Auflöſung, die ihre Beziehung vernichtet, alſo in der That einen Uebergang in das Entgegengeſetzte macht, ohne Bewußtſeyn darüber zu haben, und darum auch den Begriff ausſchließt. — Zureichender Grund ſcheint Pleonasmus zu ſeyn; Leibnitz verſtand darunter Endurſachen, Zwecke (causae finales). Es iſt der Unterſchied von Kauſal- und Final-Urſach, der hier zur

*) *Principia philosophiae*, §. 29—31, *p.* 24; *Principes de la nature et de la grace*, §. 5, *p.* 34; *Essais de Théodicée*, *T. I*, *P. I*, §. 44, *p.* 115.

Sprache kommt.*) — Dieß ſind nun alſo die Haupt-Momente.

3. Dieſes Allgemeine ſelbſt, das abſolute Weſen — denn es iſt doch noch etwas Anderes als jene Monaden — nun ſpaltet ſich auch bei Leibnitz in zwei Seiten, nämlich in das allgemeine Seyn und das Seyn als Einheit der Entgegengeſetzten.

a. Jenes Allgemeine iſt Gott. Dieſes Princip des zureichenden Grundes macht denn allerdings weiter den Uebergang zum Bewußtſeyn Gottes, als der Urſache der Welt. Eine Folge dieſer ewigen Wahrheiten iſt die Exiſtenz Gottes: Ewige Wahrheit iſt Bewußtſeyn des an und für ſich Allgemeinen und Abſoluten; und dieß Allgemeine, an und für ſich Abſolute iſt Gott, iſt als Monas Eins mit ſich, iſt die Monade der Monaden, iſt die abſolute Monas. — Die ewigen Wahrheiten, die Geſetze der Natur müſſen einen zureichenden Grund haben; der allgemeine zureichende Grund beſtimmt ſich als Gott. Und hier kommt wieder der langweilige Beweis von ſeinem Daſeyn; er iſt der Quell der ewigen Wahrheiten und Begriffe, und ohne ihn würde keine Möglichkeit Wirklichkeit haben. Er hat den Vorzug, in ſeiner Möglichkeit zugleich zu exiſtiren;**) — es iſt die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, aber auf begriffloſe Weiſe. Was nothwendig iſt, aber nicht begriffen wird, wird in ihn verlegt; er iſt mehr als Allgemeines, aber nach der Seite der Beziehung Entgegengeſetzter.

b. Die zweite Seite iſt die abſolute Beziehung Entgegengeſetzter. Dieſe kommt vor, erſtens in der Form von abſolut Entgegengeſetzten des Gedankens, dem Guten und dem Böſen. „Gott iſt Urheber der Welt;“ das bezieht ſich ſogleich auf das Uebel. — Dieſe Beziehung iſt es, um die ſich das philoſophiſche Beſtreben herumdreht, zu deren Einheit aber es nicht gelangte.

---

*) *Principes de la nature et de la grace*, §. 7, *p.* 35.

**) *Ibidem*, §. 8, *p.* 35; *Principia philosoph.* §. 43—46, *p.* 25.

Es iſt das Uebel in der Welt zu begreifen; doch wird über den fixen Gegenſatz nicht hinaus gekommen. Leibnitz hat den langweiligen Gedanken, daß Gott unter den unendlich möglichen Welten die beſte ausgewählt habe, — Optimismus.*) Das iſt ein ſchlechter, populärer Ausdruck, ſo ein Geſchwätze von Möglichkeit der Vorſtellung oder Einbildung; Voltaire hat ihn luſtig perſifflirt. Weil die Welt ein Inbegriff endlicher Weſen ſeyn ſollte, ſo konnte das Uebel nicht von ihr getrennt werden, da Uebel Negation, Endlichkeit iſt.**) Es bleibt da die Realität und Negation ebenſo gegeneinander über ſtehen, als vorhin. Das iſt Hauptvorſtellung in der Theodicee. — So was kann man wohl im gemeinen Leben ſagen. Wenn ich eine Waare auf dem Markt in einer Stadt holen laſſe, und ſage, ſie ſey zwar nicht vollkommen, aber die beſte, die zu haben geweſen: ſo iſt dieß ein ganz guter Grund, mich zufrieden zu geben. Aber Begreifen iſt ein ganz Anderes. Es iſt weiter nichts geſagt als, die Welt ſey gut, aber auch Uebels darin; — es bleibt daſſelbe vor, wie nach. „Weil ſie einmal habe endlich ſeyn ſollen." — das iſt bloße Wahl, Willkür. Warum und wie iſt im Abſoluten und in ſeinen Entſchlüſſen Endlichkeit? Und dann wird aus der Beſtimmung der Endlichkeit geſchloſſen, worin es allerdings liegt, das Uebel abzuleiten.

„Gott will das Uebel nicht; das Uebel fällt nur indirekt in die Folgen" (blind), „weil manchmal das größere Gut nicht erlangt werden könnte, wenn die Uebel nicht vorhanden wären. Alſo ſind ſie Mittel zum guten Zwecke." Warum gebraucht Gott nicht ein anderes Mittel? Es iſt immer äußerlich, nicht an und für ſich. „Aber ein moraliſches Uebel darf nicht als Mittel betrachtet werden, noch

*) *S. Oben, S.* 453.

**) *Essais de Théodicée, T. I, P. I,* §. 20, *p.* 96, 97; §. 32 — 33, *p.* 106 — 107; *T. II, P. II,* §. 153, *p.* 57 — 58; §. 378, *p.* 256 — 257.

muß man (nach dem Apoſtel) Uebels thun, um des Guten willen; aber es hat doch oft das Verhältniß einer conditio sine qua non des Guten. Das Böſe iſt in Gott nur der Gegenſtand eines erlaubenden Willens (voluntatis permissivae)," *) — kurz Alles, was das Schlechte. „Das Gute iſt der Zweck, aber jedwedes, auch das untergeordnete: die gleichgültigen Dinge aber und die Uebel oft Mittel; das Böſe jedoch nur conditio sine qua non, in welchem Sinne Chriſtus ſagte, Aergerniß müſſe ſeyn." **)

„Nach der Weisheit Gottes müſſen wir annehmen, daß die Geſetze der Natur die beſten ſind." Im Allgemeinen iſt man damit zufrieden; aber die Antwort iſt für die beſtimmte Frage nicht hinreichend. Man will das Gute dieſes Geſetzes erkennen. Das wird nicht geleiſtet. „Das Geſetz des Falls, z. B., iſt das beſte: Das Verhältniß der Zeiten und Räume als das Quadrat iſt das beſte." Man könnte auch für die Mathematik jede andere Potenz gebrauchen. Leibnitz antwortet: „Gott hat es gemacht;" das iſt keine Antwort. Wir wollen den beſtimmten Grund dieſes Geſetzes erkennen; ſolche allgemeinen Beſtimmungen lauten fromm, ſie ſind aber nicht genügend.

c. Das Weitere iſt dieſes, daß der zureichende Grund ſich auf die Vorſtellung von den Monaden beziehe. Die Principien der Dinge ſind die Monaden, jede iſt für ſich, wirkt nicht auf die andere, zugleich iſt eine Harmonie in der Welt vorhanden. Wenn die Monas monadum, Gott, die abſolute Subſtanz iſt, ſo hört die Subſtantialität der einzelnen Monaden auf. Es iſt ein Widerſpruch, der in ſich unaufgelöſt iſt: Die Eine ſubſtan-

*) Causa Dei asserta per justitiam ejus (Essais de Théodicée, T. II), §. 34 — 38, p. 385 — 386.

**) Ibidem, §. 39, p. 386: Deus itaque inter objecta voluntatis habet optimum, ut finem ultimum: sed bonum, ut qualemcunque, etiam subalternum; res vero indifferentes, itemque mala, saepe ut media: at malum culpae non nisi ut rei alioqui debitae conditionem sine qua non esset, eo sensu quo Christus dixit oportere ut scandala existant.

tielle Monade und dann die vielen einzelnen Monaden, die ſelbſtſtändig ſeyn ſollen, deren Grund iſt, daß ſie nicht in Beziehung auf einander ſtehen; und ſo iſt ein Widerſpruch, der nicht aufgelöſt iſt. Sie ſind, wird geſagt, durch Gott geſchaffen, d. h. durch ſeinen Willen ſo geſetzt als Monaden.

Die Einheit entgegengeſetzt Seyender, der Seele und des Körpers, iſt allgemeiner als Verhältniß von Monaden zu Monaden zu faſſen. Dieſe Einheit ſtellt Leibnitz als eine nicht differente Beziehung, als eine begriffloſe Beziehung vor, nämlich als eine präſtabilirte Harmonie.*) — Leibnitz gebraucht das Beiſpiel von zwei Uhren, die auf dieſelbe Stunde geſtellt ſind und gleichen Gang haben;**) ſo geht die Bewegung des denkenden Reichs in der Beſtimmung nach Zwecken vor, und das Fortgehen des körperlichen ihm entſprechenden nach allgemeinem Kauſal-Zuſammenhang.***) — Es iſt daſſelbe bei Spinoza, daß dieſe beiden Seiten des Univerſums unter ſich keinen Zuſammenhang haben, eine nicht auf die andere einwirkt, ſondern völlig gleichgültig gegen einander ſind, überhaupt die differente Beziehung des Begriffs fehlt. In dem abſtrakten Denken, das ohne Begriff, erhält jene Beſtimmtheit die Form der Einfachheit, des Anſich, des Gleichgültigſeyns gegen Anderes (ſchon das abſtrakte Roth iſt geſetzt gleichgültig gegen Blau u. ſ. f.), — ein bewegungsloſes Reflektirtſeyn. — Hier verläßt, wie vorher, den Leibnitz ſein Princip der Individuation; es hat nur den Sinn, ausſchließendes Eins zu ſeyn, nicht über das Andere übergreifendes: vorgeſtelltes Eins, nicht ſein Begriff. Die Seele hat alſo eine Reihe von Vorſtellungen, die ſich aus ihrem In-

*) *Principes de la nature et de la grace*, §. 3, *p.* 33; *Premier éclaircissement du système de la communication des substances*, *p.* 70.

**) *Second et troisième éclaircissemens du système de la communication des substances*, *p.* 71 — 73.

***) *Principia philosophiae*, §. 82, *p.* 30; *Principes de la nature et de la grace*, §. 11, *p.* 36.

neren entwickeln, und dieſe Reihe iſt urſprünglich in ſie gelegt, bei der Schöpfung, d. i. es iſt eben unmittelbar ſo: ſie iſt dieſe Beſtimmtheit an ſich, ſeyende Beſtimmtheit; aber Beſtimmtheit iſt nicht an ſich, die reflektirte Entfaltung dieſer Beſtimmtheit in der Vorſtellung iſt ihr Daſeyn. Mit dieſer Reihe von unterſchiedenen Vorſtellungen geht eine Reihe von Bewegungen des Körpers parallel oder des außer ihr Seyenden. *) Weſentliches Moment der Realität ſind beide; ſie haben Gleichgültigkeit gegen einander, aber ebenſo weſentliche differente Beziehung.

Es iſt Seele, Denkendes: und auf der anderen Seite Körperliches, Bewegungen. Jede Monade iſt in ſich geſchloſſen, wirkt nicht auf den Körper; Jedes iſt unendliche Menge von Atomen, und doch iſt ein Entſprechen der Atome. Die nähere Beſtimmung des Verhältniſſes der Monas monadum, ihrer Thätigkeit iſt, daß ſie iſt das Präſtabilirende in den Veränderungen der Monaden; dieſe Harmonie legt Leibnitz in Gott. **) Er iſt der zureichende Grund dieſes Entſprechens; er hat die Menge der Atome ſo eingerichtet, daß die urſprünglichen Veränderungen, die ſich innerhalb Einer Monade entwickeln, den Veränderungen der anderen entſprechen. Das iſt präſtabilirte Harmonie. Wenn ein Hund Prügel kriegt, ſo entwickelt ſich der Schmerz in ihm, der Prügel entwickelt ſich ebenſo, ebenſo der Schlagende; ihre Beſtimmungen entſprechen ſich alle, und nicht durch objektiven Zuſammenhang der Beſtimmungen, ſondern Jedes iſt ſelbſtſtändig. ***) Der Zuſammenhang unter den Monaden kommt nicht ihnen zu. Das Princip der Zuſammenſtimmung iſt alſo außer ihnen in Gott, der dadurch die Monade der Monaden, die abſolute Einheit iſt; vom Entſprechen iſt Gott die Urſach.

---

*) *Système nouveau de la nature et de la communication des substances, p.* 54 — 55.

**) *Principia philosophiae,* §. 90, *p.* 31; *Principes de la nature et de la grace,* §. 12 — 13, *p.* 36 — 37; §. 15, *p.* 37 — 38.

***) *Oper. T. II, P. I, p.* 75 — 76.

Wir ſahen von Anfang an, wie Leibnitz zu dieſer Vorſtellung kam. Jede Monade iſt vorſtellend überhaupt und als ſolche Vorſtellung des Univerſum's. Jede Monade iſt an ſich Totalität, an ſich die ganze Welt. Damit iſt aber dieſe Vorſtellung noch nicht eine bewußte; die nackte Monade iſt ebenſo an ſich das Univerſum, und das Unterſcheiden iſt die Entwickelung dieſer Totalität in ihr. *) Das, was ſich in ihr entwickelt, iſt zugleich in Harmonie mit allen anderen Entwickelungen; es iſt Eine Harmonie. „Im Univerſum iſt Alles auf's Genauſte verknüpft, es iſt aus Einem Stücke, wie ein Ocean: die geringſte Bewegung pflanzt ihre Wirkung bis in jede Weite fort." **) Aus Einem Sandkörnchen könnte das ganze Univerſum in ſeiner ganzen Entwickelung begriffen werden, wenn wir das Sandkörnchen ganz erkennten. Das heißt weiter nicht viel geſagt, ſo glänzend es ausſieht; denn das übrige Univerſum iſt noch etwas mehr und Anderes, als ein Sandkörnchen, das wir erkennen. Sein Weſen ſey das Univerſum, iſt ein leeres Geſchwätze; denn eben das Univerſum als Weſen iſt nicht das Univerſum. Zu dem Sandkorn muß noch Manches hinzukommen, was nicht darin iſt; und indem ſo der Gedanke mehr hinzuthut als Sandkörnchen exiſtiren, ſo kann das Univerſum und ſeine Entwickelung dann allerdings begriffen werden. So hat oder iſt alſo jede Monade die Vorſtellung des ganzen Univerſums, d. h. eben ſie iſt Vorſtellung überhaupt, aber zugleich eine beſtimmte, wodurch ſie dieſe Monade iſt, Vorſtellung nach ihrer beſonderen Lage und Umſtänden. ***)

Die Monade iſt thätig, vorſtellend, percipirend; dieſe Perceptionen, die ihr Univerſum ausmachen, entwickeln ſich in ihr

---

*) *Principia philosoph.*, §. 58—62, *p.* 27; *Oper. T. II, P. I, p.* 46—47.

**) *Essais de Théodicée, T. I, P. I,* §. 9, *p.* 85—86.

***) *Principes de la nature et de la grace,* §. 12—13, *p.* 36—37; *Oper. T. II, P. I, p.* 337.

nach den Geſetzen der Thätigkeit. Wie die Bewegungen ihrer Außenwelt nach den Geſetzen der Körper ſich entwickeln: ſo folgt die Entwickelung aus ſich des Vorſtellens in ſich ſelbſt, des Geiſtigen, den Geſetzen der Begierde. Die Freiheit iſt die Spontaneität, daß, was ſich in jeder Monade entwickelt, ihre immanente Entwickelung iſt; Freiheit iſt nur bewußte Spontaneität.*) Die Magnetnadel hat Spontaneität. Er ſagt: Die Natur der Magnetnadel iſt, ſich nach Norden zu richten; hätte ſie Bewußtſeyn, ſo würde ſie ſich vorſtellen, daß dieß ihre Selbſtdetermination ſey, — ſo hätte ſie den Willen, ſich nach ihrer Natur zu geriren.**) Denn Jedes hat appetitus nach ſeiner eigenen Natur. Indem ſo die Monaden abgeſchloſſen ſind, jede ſich in ſich entwickelt, ſo muß ferner dieſe Entwickelung in Harmonie ſeyn. Ein organiſches Ganze, ein Menſch iſt dieß, aus ſich ſelbſt den Zweck zu ſetzen; aber es iſt in ſeinem Begriffe, auf ein Anderes gerichtet zu ſeyn. Er ſtellt ſich dieß und jenes vor, will dieß oder jenes; ſeine Thätigkeit wendet ſich dahin, und bringt Veränderungen hervor. Seine innere Beſtimmung wird ſo leibliche Beſtimmung, und dann Veränderung nach Außen; er erſcheint als Urſach, wirkend auf andere Monaden. Dieß iſt aber nur ein Schein. Dieß Andere iſt das Wirkliche, inſofern die Monade es beſtimmt, negativ ſetzt; ſie iſt dieß Paſſive an ihr ſelbſt, alle Momente ſind ſo in ihr beſchloſſen. Aber eben darum bedarf es nicht anderer Monaden. Wenn dieß Füreinanderesſeyn ein Schein iſt, ſo iſt es ebenſo dieß Fürſichſeyn, das nur Bedeutung hat in Beziehung auf das Füreinanderesſeyn; es bedarf keiner Geſetze, als der Monaden in ſich ſelbſt.

Das Große an Leibnitz iſt dieſe Intellektualität, aber Leibnitz hat dieſes Vorſtellen nicht auszuführen gewußt; und aus dieſem Grunde iſt dieſe Intellektualität zugleich unendliche Viel-

---

*) *Essais de Théodicée*, *T. II*, *P. III*, §. 291, *p.* 184 — 185.
**) *Ibidem*, *T. I*, *P. I*, §. 50, *p.* 119.

heit. Dieſe iſt abſolut, die Monade iſt ſelbſtſtändig; dieſe Intellektualität hat das Eins nicht zu überwältigen gewußt. Die Trennung im Begriffe, die bis zum Entlaſſen aus ſich ſelbſt geht, dem Scheinen in unterſchiedene Selbſtſtändigkeit, hat er nicht in die Einheit zuſammenzufaſſen gewußt. Die Zuſammenſtimmung dieſer beiden Momente, des Ganges der Vorſtellungen und des Ganges der äußeren Reflexion, als Urſach und Wirkung erſcheinend, weiß Leibnitz nicht an und für ſich zu beziehen; er läßt ſie daher auseinanderfallen. Jedes iſt paſſiv für ein Anderes. Näher betrachtet er Beides in Einer Einheit; aber ihr Thätigſeyn iſt zugleich nicht für ſie. Und unbegreiflich wird jeder Fortgang für ſich, weil der Gang der Vorſtellung als durch Zwecke an ihm ſelbſt dieß Moment des Andersſeyns der Paſſivität bedarf, und wieder der Zuſammenhang der Urſache und Wirkung das Allgemeine: Jedes aber dieſes ſeines anderen Moments entbehrt. Aber inſofern in dem Verlaufe der bewußten Vorſtellungen kein nothwendiger Zuſammenhang eintritt, ſondern Zufälligkeit, Sprünge erſcheinen, ſo iſt nach Leibnitz dieß dadurch, „daß die Natur einer erſchaffenen Subſtanz es mit ſich bringt, daß ſie ſich unaufhörlich in einer gewiſſen Ordnung verändert, welche ſie ſelbſtthätig (spontanément) durch alle die Zuſtände leitet, die ihr begegnen werden; ſo daß derjenige, der Alles ſieht, in dem gegenwärtigen Zuſtande der Subſtanz auch den vergangenen und künftigen erkennt. Das Geſetz der Ordnung, das die Individualität der beſonderen Subſtanz beſtimmt, hat eine genaue Beziehung zu dem, was in jeder anderen Subſtanz und im ganzen Univerſum vorgeht.“ *) D. h. an ſich iſt die Monade nicht, oder es giebt zweierlei Anſichten, ſie als ſelbſtthätig der Form nach erzeugend ihre Vorſtellungen und ſie als Moment des Ganzen der Nothwendigkeit zu ſetzen; das heißt nach Spinoza, ſie von beiden Seiten betrachtet.

*) *Oper. T. II, P. I, p.* 75.

Dieſe Einheit, daß zuſammenſtimmt die Beſtimmung des Willens des Menſchen und die Veränderung, die er meint dadurch hervorzubringen, iſt durch ein Anderes, nicht von Außen; und dieß Andere iſt Gott, der dieſe Harmonie präſtabilirt, — es iſt dieß die bekannte präſtabilirte Harmonie. Indem eine Monade verändert wird, gehen in der anderen Monade Veränderungen vor, die jenem entſprechen; dieß Entſprechen iſt Harmonie und durch Gott geſetzt. Dieſe abſolute Einheit wird nun in Gott verlegt; er iſt die Monade der Monaden. Vor Gott waren ſie nicht ſelbſtſtändig; in Gott ſind ſie abſorbirt, ideell. Damit käme nun jetzt die Forderung, in Gott eben jene Einheit zu begreifen von dem, was vorher auseinander fällt; allein Gott hat das Privilegium, daß ihm das aufgebürdet wird, was nicht begriffen werden kann. Das Wort Gott iſt ſo dann die Aushülfe, die ſelbſt nur zur Einheit führt, die nur eine genannte iſt; das Herausgehen des Vielen aus dieſer Einheit wird aber nicht aufgezeigt.

Gott ſpielt daher in der neueren Philoſophie eine weit größere Rolle, als in der alten. In der neueren iſt das Begreifen Hauptforderung, der abſolute Gegenſatz herrſchend, Denken und Seyn. So weit Gedanken fortgehen, ſo weit das Univerſum: wo das Begreifen aufhört, hört das Univerſum auf, und es fängt Gott an; ſo daß ſogar dafür gehalten wird, durch's Begreifen werde Gott ſchlecht, dann ſey er in die Endlichkeit herabgezogen. — Es wird von Beſtimmtem ausgegangen: Dieß und jenes iſt nothwendig, aber wir begreifen die Einheit dieſer Momente nicht; dieſe fällt dann in Gott. Gott iſt alſo gleichſam die Goſſe, worin alle die Widerſprüche zuſammenlaufen. Eine ſolche populare Sammlung iſt nun Leibnitzens Theodicee. Da ſind immer allerhand Ausreden auszuklügeln: Bei'm Widerſpruch von Gottes Gerechtigkeit und Güte, daß die eine die andere temperire: Wie ſich das Vorherwiſſen Gottes und die menſchliche Freiheit vertrage; — allerhand Syntheſen,

die nie auf den Grund kommen, noch Beides als Momente aufzeigen.

Dieß ſind die Haupt-Momente der leibnitziſchen Philoſophie. Es iſt eine Metaphyſik, die von einer beſchränkten Verſtandesbeſtimmung ausgeht; dieß iſt die abſolute Vielheit, ſo daß der Zuſammenhang nur als Kontinuität aufgefaßt werden kann. Dadurch iſt ſchon die abſolute Einheit aufgehoben, aber ſie iſt vorausgeſetzt; und die Vermittelung der Einzelnen mit einander iſt nur ſo zu erklären, daß es Gott iſt, der die Harmonie in den Veränderungen der Einzelnen beſtimmt. Es iſt ein künſtliches Syſtem, das auf den Verſtandes-Kategorien des Abſolutſeyns der Vielheit, der abſtrakten Einzelnheit begründet iſt. Das Wichtige bei Leibnitz liegt in den Grundſätzen, in dem Princip der Individualität und dem Satze der Ununterſcheidbarkeit.

2. Wolf.

Unmittelbar an Leibnitz ſchließt ſich nun die wolfiſche Philoſophie an; denn ſie beſteht eigentlich darin, daß ſie ein Syſtematiſiren der leibnitziſchen iſt, daher ſie auch die leibnitziſch-wolfiſche heißt. — Mit Wolf iſt eine ſyſtematiſche Ausführung des philoſophiſchen Stoffes überhaupt gegeben. Wolf hat ſich um die Verſtandesbildung der Deutſchen große Verdienſte, unſterbliche Verdienſte erworben; er iſt es erſt, welcher nicht gerade die Philoſophie, aber den Gedanken in der Form des Gedankens zum allgemeinen Eigenthum gemacht und ihn an die Stelle des Sprechens aus dem Gefühl, aus dem ſinnlichen Wahrnehmen und in der Vorſtellung, in Deutſchland geſetzt hat. Dieß iſt, wie geſagt, Seite der Bildung, die uns eigentlich hier nichts angeht, ſondern vielmehr nur inſofern, als dieſe Form des Gedankens ſich als Philoſophie geltend macht. Dieſe Philoſophie wurde zur allgemeinen Bildung: das beſtimmte, verſtändige Denken iſt Grund-Princip; es breitet ſich über den ganzen Kreis des Vorhandenen aus. Die geiſtige höhere ſubſtantielle Philo-

ſophie, das ſpekulative Intereſſe, was wir bei Böhm in einer eigenen noch barbariſchen Geſtalt auftreten ſahen, iſt ganz ausgelöſcht und ohne Wirkung in Deutſchland verſchwunden, auch mit Vergeſſen ſeiner Sprache.

In Chriſtian Wolf's Lebensumſtänden iſt dieß am Merkwürdigſten, daß er, geboren 1679 zu Breslau, eines Bäckers Sohn, anfangs Theologie, dann Philoſophie ſtudirte, und 1707 Profeſſor der Mathematik und Philoſophie zu Halle wurde. Hier machten ihm die pietiſtiſchen Theologen, beſonders Lange, die niederträchtigſten Händel. Die Frömmigkeit traute dieſem Verſtande nicht; iſt ſie wahrhaft, ſo geht ſie auf einen Inhalt, der ſpekulativer Natur iſt, und über den Verſtand hinausgeht. Als die Gegner durch ihre Schriften kein Oberwaſſer erhielten, ſo griffen ſie zu Intriguen. Sie ließen es bei König Friedrich Wilhelm I., dem Vater Friedrich's II., einem barbariſchen Soldatenfreunde, anbringen, daß nach Wolf's Determinismus der Menſch keinen freien Willen habe, und die Soldaten daher auch nicht aus freiem Willen deſertirten, ſondern durch eine beſondere Einrichtung (präſtabilirte Harmonie) Gottes; — eine Lehre, die, wenn ſie unter das Militair verbreitet würde, höchſt gefährlich ſeyn würde. Der König, hierüber höchſt aufgebracht, erließ ſogleich eine Kabinetsordre, daß Wolf binnen zweimal 24 Stunden bei Strafe des Stranges Halle und die preußiſchen Staaten verlaſſen ſollte. Wolf verließ alſo Halle, den 23. November 1723. Die Theologen fügten das Skandal hinzu, daß ſie gegen Wolf und ſeine Philoſophie predigten, und der fromme Franke Gott in der Kirche auf den Knien für dieſe Entfernung Wolf's dankte. Allein die Freude dauerte nicht lange. Wolf war nach Kaſſel gegangen: ward ſogleich als erſter Profeſſor der philoſophiſchen Fakultät in Marburg angeſtellt: um dieſelbe Zeit von den Akademien der Wiſſenſchaften zu London, Paris, Stockholm zum Mitgliede angenommen: von Peter I. in Rußland zum Vicepräſidenten ſeiner neu errichteten Akademie in Petersburg

ernannt. Er wurde auch nach Rußland berufen, was er aber ablehnte, erhielt aber ein Ehrengehalt, wurde von dem Churfürsten von Baiern in den Freiherrnstand erhoben, kurz mit äußerlichen Ehren überhäuft, die besonders damals, auch noch jetzt, vor dem allgemeinen Publikum sehr viel galten, und zu groß waren, als daß sie nicht hätten in Berlin das größte Aufsehen machen müssen. — Es wurde dann in Berlin eine Kommission niedergesetzt, die ein Gutachten über die wolfische Philosophie (denn diese hatte nicht vertrieben werden können) zu stellen hatte, und die sie von aller Gefahr für Staat und Religion frei sprach, für unschädlich erklärte, und den Theologen den Mund stopfte und das Streiten verbot. Wolf ward von Friedrich II. gleich nach seiner Thronbesteigung 1740 sehr ehrenvoll zurückgerufen (Lange war gestorben), und nahm jetzt den Ruf an. Schon Friedrich Wilhelm hatte sehr ehrende Rückberufungsschreiben an ihn erlassen, er jedoch den Ruf anzunehmen Bedenken getragen; er traute nicht. Er wurde Vicekanzler der Universität; er hatte aber seinen Ruf überlebt, und sein Auditorium war am Ende völlig leer. Er starb 1754. *)

Wolf brachte das ganze Wissen in pedantisch-systematische Form. Wolf hat sich in der Mathematik sehr berühmt gemacht, und ebenso durch seine Philosophie, welche in Deutschland lange herrschend gewesen ist. Seine Philosophie aber ist im Allgemeinen Verstandes-Philosophie zu nennen, die sich auf alle Gegenstände, die in das Gebiet des Wissens fallen, ausgedehnt hat: zwar erbaut auf der leibnitzischen Grundlage, so jedoch, daß das Spekulative ganz darin verschwunden ist. Wolf hat sich nun in Ansehung der Philosophie vorzüglich in Beziehung auf deutsche allgemeine Bildung verdient gemacht; und er darf vor

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosoph., B. IV, Abth. II, S. 571 — 582; Tiedemann: Geist der spekulativen Philos., B. VI, S. 511 — 518; Rixner: Handbuch der Geschichte der Philosophie, B. III, §. 79, S. 195 — 196.*

Allen als Lehrer der Deutſchen genannt werden. Man kann ſagen, daß Wolf erſt das Philoſophiren in Deutſchland einheimiſch gemacht hat. Tſchirnhauſen und Thomaſius haben zugleich an dieſem Verdienſte Theil genommen, — ein unſterbliches Verdienſt dadurch erworben, daß ſie über die Philoſophie in deutſcher Sprache ſchrieben.

Einen großen Theil ſeiner Schriften verfaßte Wolf auch in dieſer ſeiner Mutterſprache; und dieß iſt wichtig. Der Titel der deutſchen philoſophiſchen Schriften iſt immer: „Vernünftige Gedanken von den Kräften des menſchlichen Verſtandes und ihrem richtigen Gebrauche in der Erkenntniß der Wahrheit, Halle, 1712," 8.; „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menſchen, auch allen Dingen überhaupt, Frankfurt und Leipzig, 1719;" „Von der Menſchen Thun und Laſſen, Halle, 1720;" „Von dem geſellſchaftlichen Leben, Halle, 1721;" „Von den Wirkungen der Natur, Halle, 1723;" u. ſ. f. Wolf ſchrieb alſo deutſch; Tſchirnhauſen und Thomaſius haben an dieſem Ruhm Theil, wogegen Leibnitz nur lateiniſch oder franzöſiſch ſchrieb. Aber man kann erſt ſagen, wie ſchon erinnert worden, *) daß eine Wiſſenſchaft nur dann einem Volke angehört, wenn es ſie in ſeiner eigenen Sprache beſitzt; und dieß iſt bei der Philoſophie am Nothwendigſten. Denn der Gedanke hat eben dieß Moment an ihm, dem Selbſtbewußtſeyn anzugehören oder ſein Eigenſtes zu ſeyn; in der eigenen Sprache ausgedrückt, z. B. Beſtimmtheit ſtatt Determination, das Weſen ſtatt Eſſenz u. ſ. f., iſt dieß unmittelbar für das Bewußtſeyn, daß dieſe Begriffe ſein Eigenſtes ſind, mit dem es immer zu thun hat, nicht mit einem Fremden. Die lateiniſche Sprache hat eine Phraſeologie, einen beſtimmten Kreis, Stufe des Vorſtellens: es iſt einmal angenommen, daß man, wenn lateiniſch geſchrieben wird, platt ſeyn dürfe; es iſt unmöglich lesbar oder ſchreibbar, was man ſich erlaubt, lateiniſch zu ſagen.

*) *S. Oben, S.* 257.

Ueber alle Theile der Philoſophie bis zur Oekonomie hinaus hat er deutſche und lateiniſche Quartanten geſchrieben, 23 dicke Bände lateiniſch, zuſammen bei 40 Quartanten. Seine mathematiſchen Schriften machen noch beſondere viele Quartanten. Leibnitzens Differential- und Integral-Rechnung hat er beſonders in allgemeinen Gebrauch gebracht. — Von Tſchirnhauſens und Thomaſius' Philoſophie iſt aber ihrem Inhalte nach nicht viel zu ſagen, es iſt ſogenannte geſunde Vernunft; es iſt die Oberflächlichkeit und leere Allgemeinheit, die immer da ſtatt findet, wenn Anfang gemacht wird mit dem Denken. Die Allgemeinheit des Gedankens befriedigt dann, weil Alles darin iſt, wie ein Sittenſpruch, der aber in ſeiner Allgemeinheit eben keinen beſtimmten Inhalt hat.

Wolf's Philoſophie iſt nun alſo ihrem allgemeinen Inhalte nach im Ganzen leibnitziſche Philoſophie, nur daß er ſie ſyſtematiſirt hat. Dieß bezieht ſich aber nur auf die Hauptbeſtimmungen der Monaden und der Theodicee, denen er treu geblieben iſt. Die großen Verdienſte Wolf's um die Verſtandesbildung Deutſchlands, welche jetzt ganz für ſich ohne Zuſammenhang mit früherer tiefer metaphyſiſcher Anſchauung hervortrat, ſtehen in gleichem Verhältniſſe mit der Dürre und inneren Gehaltloſigkeit, in welche die Philoſophie verſank, die er in ihre förmlichen Disciplinen abtheilte, in verſtändigen Beſtimmungen mit pedantiſcher Anwendung der geometriſchen Methode ausſpann, und gleichzeitig mit Engliſchen Philoſophen den Dogmatismus der Verſtandes-Metaphyſik, nämlich ein Philoſophiren, welches das Abſolute und Vernünftige durch ſich ausſchließende Verſtandesbeſtimmungen und Verhältniſſe, z. B. Eins und Vieles oder Einfachheit und Zuſammenſetzung, Endliches und Unendliches, Kauſal-Verhältniß u. ſ. f. beſtimmt, zum allgemeinen Ton erhob. Wolf hat die ſcholaſtiſch-ariſtoteliſche Philoſophie vollends gründlich verdrängt, und die Philoſophie zur allgemeinen, der deutſchen Nation angehörigen, Wiſſenſchaft gemacht.

Sonſt aber hat er der Philoſophie die ſyſtematiſche und gehörige Eintheilung in Fächer gegeben, die noch bis auf die neueſten Zeiten als eine Art von Autorität gegolten hat:

I. Theoretiſche Philoſophie. Er handelt zuerſt 1. Logik ab, gereinigt von der ſcholaſtiſchen Ausführung: es iſt die Verſtandes-Logik, die Wolf ſyſtematiſirt hat; dann 2. Metaphyſik. Dieſe enthält: a. Ontologie, die Abhandlung von den abſtrakten, ganz allgemeinen Kategorien des Philoſophirens, des Seyns (ὄν), daß das ens unum, bonum iſt; das Eine, Accidenz, Subſtanz, *) Urſach und Wirkung, **) das Phänomen u. ſ. f. kommt vor; es iſt abſtrakte Metaphyſik. b. Die nächſte Lehre iſt Kosmologie; das iſt allgemeine Körperlehre, Lehre von der Welt. Das ſind metaphyſiſche, abſtrakte Sätze von der Welt, daß es keinen Zufall giebt, ***) keinen Sprung in der Natur, †) — das Geſetz der Kontinuität. Er ſchließt Naturlehre und Naturgeſchichte aus. c. Dann rationelle Pſychologie oder Pneumatologie, Philoſophie der Seele: Einfachheit, Unſterblichkeit, Immaterialität der Seele. ††) d. Natürliche Theologie: Beweiſe vom Daſeyn Gottes. †††) Empiriſche Pſychologie iſt eingeſchoben. [1]) Das iſt theoretiſche Philoſophie. II. Die praktiſche Philoſophie iſt: 1. Naturrecht, 2. Moral, 3. Völkerrecht oder Politik, 4. Oekonomie.

Das Ganze iſt vorgetragen in ſtreng geometriſchen Formen, Axiomen, Theoremen, Scholien, Corollarien u. ſ. f. Wolf ging einer Seits auf einen großen ganz allgemeinen Umfang, und anderer Seits auf Strenge der Methode in Anſehung der Pro-

---

*) *Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menſchen, Th. I, Kap. II,* §. 114, *S.* 59 — 60 (*Halle,* 1741).

**) *Ibidem,* §. 120, *S.* 62 — 63.

***) *Ibidem, Kap. IV,* §. 575 — 581, *S.* 352 — 359.

†) *Ibidem,* §. 686, *S.* 425.

††) *Ibidem, Kap. V,* §. 742, *S.* 463; §. 926, *S.* 573.

†††) *Ibidem, Kap. VI,* §. 928, *S.* 574, *flg.*

[1]) *Ibidem, Kap. III.*

poſitionen und ihrer Beweiſe. Der Inhalt iſt dann Theils aus Leibnitz genommen in Rückſicht der Philoſophie, oder aus unſerer Empfindung, Neigung empiriſch aufgenommen; und alle carteſiſche und ſonſtige Beſtimmungen der allgemeinen Begriffe hat er vollſtändig aufgenommen, Definitionen davon gegeben und auch Sätze über ſie aufgeſtellt, die er beweiſt. — Es iſt dieß Erkennen in der Manier wie bei Spinoza, nur noch hölzerner und bleierner. Wolf verfährt ſo: er giebt Definitionen, ſie ſind die Grundlage; ſie beruhen im Ganzen auf unſeren Vorſtellungen, es ſind Nominaldefinitionen. Er verwandelt unſere Vorſtellungen in Verſtandesbeſtimmungen; die Definition iſt richtig, wenn ſie ſolcher Vorſtellung entſpricht.

Für Deutſchland (auch allgemeiner) hat er die Welt des Bewußtſeyns definirt, wie man es auch von Ariſtoteles ſagen kann; er hat den ganzen Umkreis der menſchlichen Vorſtellungen explicirt, was für die allgemeine Bildung höchſt wichtig. Der Inhalt iſt eine Vermiſchung von abſtrakten Sätzen und ihren Beweiſen, vermiſcht mit Erfahrungen, auf deren ungezweifelter Wahrheit er einen großen Theil ſeiner Sätze baut, und bauen und die Gründe daraus hernehmen muß, wenn ein Inhalt herauskommen ſoll. (Bei Spinoza iſt kein Inhalt, als abſolute Subſtanz und das beſtändige Rückgehen in ſie.) Dieſen Inhalt hat er in die Form des Gedankens gefaßt, in allgemeine Beſtimmungen, die dem Gedanken als ſolchem angehören, oder nach der Form des Gedankens. Das iſt ein großes Verdienſt. Was ihn von Ariſtoteles unterſcheidet, iſt, daß er ſich nur verſtändig dabei verhalten hat; Ariſtoteles hat aber den Gegenſtand ſpekulativ behandelt. Die verſtändige Behandlung iſt dieß, daß jede Gedankenbeſtimmung für ſich feſtgehalten wird; der Skepticismus dagegen konfundirt dieſe feſten Gedankenbeſtimmungen.

Wolf hat nun die geometriſche Methode befolgt. In der Mathematik iſt der Verſtand an der Stelle; das Dreieck muß Dreieck bleiben. Wolf iſt der Lehrer des Verſtandes unter den

Deutſchen geweſen. Die geometriſche Methode hat ſchon Spinoza angewendet; Wolf hat ſie auf Alles, das ganz Empiriſche ebenſo gut, angewendet, z. B. in ſeiner ſogenannten angewandten Mathematik, worin er viele nützliche Künſte hineinbringt und die gemeinſten Gedanken und Anweiſungen in die geometriſche Form bringt: was ſeinem Vortrage ein pedantiſches Anſehen giebt, vorzüglich wenn der Inhalt ſich dem Vorſtellen gleich rechtfertigt ohne dieſe Form.

Die Strenge der Methode iſt dann allerdings zum Theil ſehr pedantiſch geworden. Der Schluß iſt die Hauptform; und es iſt oft ein barbariſcher Pedantismus, der ſeine ganze Steifheit gewonnen hat. In der Mathematik (vier kleine Bände) behandelt Wolf auch Baukunſt, Kriegskunſt. Z. B. in der Baukunſt heißt ein Lehrſatz: Die Fenſter müſſen für zwei Perſonen ſeyn.*) Einen Abtritt zu machen, dieß iſt vorgetragen als Aufgabe und Auflöſung.**) — Das nächſte beſte Beiſpiel ſey aus der Kriegskunſt: Der „vierte Lehrſatz. Das Anrücken an die Feſtung muß dem Feinde immer ſaurer gemachet werden, je näher er derſelben kommet.“ Statt zu ſagen, Weil die Gefahr deſto größer iſt, was ſelbſt trivial, folgt: „Beweis. Je näher der Feind der Feſtung kommet, je größer iſt die Gefahr. Je größer aber die Gefahr iſt, je mehr muß man ihm Widerſtand thun können, um ſeine Anſchläge zu zernichten und ſich von der Gefahr zu befreien, ſo viel möglich iſt. Derowegen je näher der Feind an die Feſtung kommet, deſto ſaurer muß ihm das Anrücken gemachet werden. W. Z. E. W.“ ***) — Da als Grund angegeben iſt, weil die Gefahr größer, ſo iſt das Ganze auch falſch, und kann das Gegentheil geſagt werden. Denn leiſtet man ihm Anfangs allen möglichen

*) *Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften, Theil I: Anfangsgründe der Baukunst, der andre Theil, Lehrsatz* 8, *S.* 414.

**) *Ibidem, Aufgabe* 22, *S.* 452 — 453.

***) *Ibidem, Th. II: Anfangsgründe der Fortifikation, der erste Theil, S.* 570.

Widerstand, so kann er ja der Festung nicht näher kommen, also die Gefahr nicht größer werden. Der größere Widerstand hat eine Ursache, nicht diesen albernen Grund; nämlich weil die Besatzung jetzt näher, und somit in einem engen Terrain operirt, kann sie einen größeren Widerstand leisten.

Auf diese höchst triviale Weise verfährt er mit allem möglichen Inhalt. Alles Spekulative ist entfernt; wir sehen allen möglichen Inhalt in diese Behandlungsweise aufgenommen. Was diesem Inhalt zu Grunde liegt, sind unsere Vorstellungen. Ob die Definitionen richtig sind, wissen wir nur, indem unsere Vorstellungen auf ihre einfachen Gedanken zurückgeführt werden. Unsere gewöhnlichen Vorstellungen werden also in die leere Form des Gedankens übersetzt. — Diese Barbarei des Pedantismus oder dieser Pedantismus der Barbarei so in seiner ganzen Ausführlichkeit und Breitheit dargestellt, hat nothwendig sich selbst allen Kredit genommen: und ist, ohne bestimmtes Bewußtseyn, warum die geometrische Methode nicht die einzige und letzte Methode des Erkennens ist, durch den Instinkt und das unmittelbare Bewußtseyn der Albernheit dieser Anwendungen aus der Mode gekommen.

3. Popularphilosophie.

Die wolfische Philosophie hat nichts bedurft, als ihre steife Form abzuschütteln, so ist der Inhalt die spätere Popularphilosophie. Sie redet unserem gewöhnlichen Bewußtseyn zu Munde, legt es als den letzten Maaßstab an. Bei Spinoza haben wir auch gesehen, daß von Definitionen angefangen wird; sie sind auch vorausgesetzt. Aber der Inhalt bei Spinoza ist tiefer spekulativer Natur; er wird nicht aus dem gewöhnlichen Bewußtseyn genommen. Bei Spinoza ist das Denken nicht bloß die Form, sondern der Inhalt gehört dem Denken selbst an; es ist Inhalt des Gedankens in sich. Bei dem spekulativen Inhalt befriedigt sich das Denken für sich, der Inhalt rechtfertigt

ſich dem Denken ſogleich in ſich; er iſt in ſich Totalität, ſo hat er für den Inſtinkt der Vernunft Befriedigung. Iſt der Inhalt aber endlich, ſo weiſt er auf die Forderung eines Grundes hin. Der Inhalt iſt bei Spinoza grundlos, hat keinen äußeren Grund; er iſt in ſich Grund. Bei endlichem Inhalt wollen wir anderen Grund, als dieſes Endliche; der ſpekulative Inhalt iſt an ſich ſelbſt integrirt. — Ihrem Gehalt nach iſt die wolfiſche Philoſophie alſo ſchon Popularphiloſophie, wenn ſie der Form nach das Denken gelten läßt. Die wolfiſche Philoſophie hat bis auf Kant geherrſcht. Baumgarten, Cruſius, Mendelsſohn ſind einzelne Bearbeiter der wolfiſchen Philoſophie; der letzte hat in populärerer, geſchmackvollerer Form philoſophirt.

Die Geſtaltungen der Philoſophie, die wir betrachtet haben, haben den Charakter, Metaphyſik zu ſeyn, von allgemeinen Verſtandesbeſtimmungen auszugehen, damit aber zu verbinden Erfahrung, Beobachtung, überhaupt die empiriſche Weiſe. Bei dieſer Metaphyſik iſt die Eine Seite die, daß die Gegenſätze des Gedankens zum Bewußtſeyn gebracht und das Intereſſe auf die Auflöſung des Widerſpruchs gerichtet iſt. Denken und Seyn (Ausdehnung), Gott und die Welt, Gutes und Böſes, Gottes Macht, Präſcienz, und das Uebel in der Welt und die menſchliche Freiheit, dieſe Widerſprüche, die Gegenſätze von Seele und Geiſt, von vorgeſtellten und materiellen Dingen, und die gegenſeitige Beziehung derſelben haben das Intereſſe beſchäftigt. Die Auflöſung dieſer Gegenſätze und Widerſprüche iſt annoch zu geben, und dieſe Auflöſung iſt geſetzt in Gott; Gott iſt alſo das, in dem alle dieſe Gegenſätze aufgelöſt ſind. Dieß iſt das Gemeinſchaftliche aller dieſer Philoſophien nach der Hauptſeite. Dabei iſt zu bemerken, daß dieſe Gegenſätze nicht an ihnen ſelbſt aufgelöſt ſind, d. h. daß die Nichtigkeit der Vorausſetzung nicht an ihr ſelbſt aufgezeigt iſt, und damit eine wahrhaft konkrete Auflöſung nicht zu Stande gekommen iſt. Wenn auch Gott anerkannt wird als alle Widerſprüche auflöſend, ſo iſt dann

Gott und die Auflösung jener Widersprüche mehr genannt, als gefaßt und begriffen worden. Gott, wenn er gefaßt wird nach seinen Eigenschaften, Präscienz, Allgegenwart, Allwissenheit u. s. f., wenn die Eigenschaften Gottes, Macht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit u. s. f. als Eigenschaften Gottes selbst betrachtet werden, so führen sie selbst auf Widersprüche; und diese Widersprüche hat Leibnitz so aufzuheben gesucht, daß er sagt, sie temperiren einander, — sie sind so zusammengestellt, daß sie einander aufheben. Dieß ist aber kein Fassen solcher Widersprüche.

Diese Metaphysik kontrastirt sehr mit der alten Philosophie, Plato, Aristoteles. Zur alten Philosophie können wir immer wieder zurückkehren, sie anerkennen; sie ist befriedigend auf ihrer Stufe der Entwickelung, — ein konkreter Mittelpunkt, der der Aufgabe des Denkens, wie sie gefaßt ist, Genüge leistet. In dieser modernen Metaphysik sind die Gegensätze zu absoluten Widersprüchen entwickelt. Es ist zwar auch ihre absolute Auflösung angegeben, Gott; diese Auflösung bleibt aber abstrakt, jenseits stehen. Diesseits bleiben alle Widersprüche, ihrem Inhalte nach, unaufgelöst. Gott ist nicht gefaßt als der, in dem die Widersprüche sich ewig auflösen; er ist nicht gefaßt als Geist, als der Dreieinige. Nur in ihm als Geist und dreieiniger Geist ist dieser Gegensatz seiner selbst und seines Anderen, des Sohnes, in ihm selbst enthalten und auch damit die Auflösung. Diese konkrete Idee von Gott, als der Vernunft, ist noch nicht in die Philosophie aufgenommen; die Auflösung der Widersprüche ist nur eine jenseitige. —

Um nun jetzt zu den philosophischen Bestrebungen anderer Völker einen Rückblick zu thun, so wenden wir uns zum Fortgang der Philosophie. Auf diese dürre Verstandes-Philosophie sehen wir wieder, wie ehemals, den Skepticismus eintreten, aber eigentlich in der Form des Idealismus, nämlich daß die Bestimmungen subjektive des Selbstbewußtseyns sind. — Wir haben das Denken gesehen; jetzt sehen wir den Begriff eintreten.

Das Denken iſt die unbewegte Form der Einfachheit. Bei den Stoikern gilt die Beſtimmtheit als gedachte. Hier in der modernen Zeit haben wir dieſelbe Erſcheinung, nur daß ihr das Bild oder das innere Bewußtſeyn der Totalität vorſchwebt, der abſolute Geiſt, den die Welt als ihre Wahrheit vor ſich hat, und auf deſſen Begriff ſie geht; — eine andere innere Grundlage, ein anderes Anſich des Geiſtes, das er heraus zu gebähren beſtrebt iſt, aus ſich und für ſich, ſo daß es ein Begreifen deſſelben iſt, oder mit der Gewißheit, alle Realität zu ſeyn, die Vernunft. Bei den Alten hatte die Vernunft (λόγος), als Anſich- und Fürſichſeyn des Bewußtſeyns, nur die ätheriſche formelle Exiſtenz als Sprache: hier aber die Gewißheit als ſeyende Subſtanz; daher bei Carteſius die Einheit des Begriffs und Seyns, ebenſo bei Spinoza die allgemeine Realität. — Das Hervortreten des Begriffs der Bewegung der fixen Gedanken an ihnen ſelbſt iſt dieß, daß die Bewegung, die nur als Methode außer ihrem Gegenſtande fällt, an ihn ſelbſt komme, oder das Selbſtbewußtſeyn in den Gedanken komme. Gedanke iſt das Anſichſeyn ohne Fürſichſeyn, eine gegenſtändliche Weiſe, nicht wie ein ſinnliches Ding, aber ein Anderes als die Wirklichkeit des Selbſtbewußtſeyns.

Dieſer Begriff, den wir jetzt in das Denken eintreten ſehen, hat die dreierlei Formen: α) als einzelnes Selbſtbewußtſeyn, die formale Vorſtellung überhaupt; β) als allgemeines Selbſtbewußtſeyn, das ſich an alle Gegenſtände wendet, es ſeyen Gedachte, beſtimmte Begriffe, oder ſie haben die Form der Wirklichkeit, — an das überhaupt im Gedanken Feſtgeſetzte, an die intellektuelle Welt mit dem Reichthum ihrer Beſtimmungen, die als ein Jenſeits gilt, oder die intellektuelle Welt, inſofern ſie ihre Verwirklichung, die dieſſeitige Welt iſt; γ) in dieſen beiden Weiſen iſt nur der wirkliche Begriff vorhanden, nicht der in den Gedanken zurückgenommene, oder der ſich ſelbſt denkende oder gedachte Begriff. Jenes iſt ein begreifendes Denken, dieß der

Begriff ſelbſt als Weſen erkannt, — Idealismus. Dieſe drei Seiten vertheilen ſich wieder, wie bisher, an die drei Nationen, die in der gebildeten Welt allein zählen. Den Engländern kommt die empiriſche, ganz endliche Form deſſelben zu: den Franzoſen die Form deſſelben als ſich an Allem verſuchend, ſich in ſeine Realität ſetzend, alle Beſtimmung aufhebend, und darum allgemeines unbeſchränktes reines Selbſtbewußtſeyn: den Deutſchen wieder das Inſichgehen dieſes Inſichſeyns, das Denken des abſoluten Begriffs.

Zweites Kapitel.

Uebergangs-Periode.

Das Verkommen des Denkens bis zur kantiſchen Philoſophie. Gegen dieſe Metaphyſik hat ſich denn jetzt erhoben, was allgemeine Popularphiloſophie, reflektirende Philoſophie, Empirismus, der reflektirt, genannt werden kann, der ſelbſt mehr oder weniger Metaphyſik wird, wie umgekehrt jene Metaphyſik, inſofern ſie ſich zu beſonderen Wiſſenſchaften ausbreitet, Empirismus wird. Gegen jene Widerſprüche ſind behauptet worden ein feſtes Princip, feſte Grundſätze, die immanent ſind dem Geiſt, der Bruſt des Menſchen; und dagegen, daß wir nur jenſeits in Gott die Auflöſung finden, ſind dieſe feſten Principe eine dieſſeitige Verſöhnung, dieſſeitige Selbſtſtändigkeit. Dieſe Grundſätze ſind gerichtet geweſen gegen die jenſeitige Metaphyſik, gegen die Künſtlichkeiten der metaphyſiſchen Zuſammenſtellung, gegen Gottes Aſſiſtenz, die präſtabilirte Harmonie, die beſte Welt u. ſ. f., — dieſen nur künſtlichen Verſtand; ſie ſind ein dieſſeitiger verſtändiger Halt, gefunden aus dem, was man im Allgemeinen geſunden Menſchenverſtand, geſunde Vernunft genannt hat. Dieſe dieſſeitigen konkreten Principe ſind Principien feſten Inhalts, die ſich in der gebildeten Menſchenbruſt vorfinden, was darin ge-

fühlt, angeschaut, verehrt wird. Dergleichen Bestimmungen können wohl gut seyn und geltend gemacht werden, wenn das Gefühl, die Anschauung, das Herz des Menschen, sein Verstand gebildet ist. Wenn dieß der Fall ist, daß sein Herz sittlich gebildet ist, sein Geist zum Denken, Reflektiren intellektuell gebildet: so können bessere, schöne Gefühle, Empfindungen, Neigungen im Menschen herrschen; so kann ein allgemeinerer Inhalt es seyn, den diese Grundsätze ausdrücken. Wenn man aber das, was wir gesunden Verstand, Vernunft nennen, das, was dem natürlichen Menschen in's Herz gepflanzt ist, zum Inhalt und Princip macht, so findet sich der gesunde Menschenverstand als ein natürliches Empfinden und Wissen. Die Indier, die eine Kuh verehren, die neugebornen Kinder aussetzen oder umbringen und alle möglichen Grausamkeiten verüben; die Aegypter, die einen Vogel, Apis u. s. f. anbeten, und die Türken haben auch solch' einen gesunden Menschenverstand. Der gesunde Menschenverstand und das natürliche Gefühl roher Türken zum Maaßstab genommen, giebt abscheuliche Grundsätze. Wenn wir aber von gesundem Menschenverstand sprechen, von natürlichem Gefühl, so hat man dabei immer im Sinn einen gebildeten Geist. Und die, die gesunde Menschenvernunft, natürliches Wissen, die unmittelbaren Gefühle, unmittelbare Offenbarung in ihnen zur Regel und Maaßstab machen, wissen nicht, daß wenn Religion, das Sittliche, Rechtliche sich als Inhalt in der Menschenbrust findet, dieß der Bildung und Erziehung verdankt werde, die nur erst solche Grundsätze zu natürlichen Gefühlen gemacht haben. Hier sind nun also natürliche Gefühle, gesunder Menschenverstand zum Princip gemacht; und darunter finden sich viele anerkennbare.

Dieß ist denn die Gestalt der Philosophie im achtzehnten Jahrhundert; und es gehören unter diese Gestaltung der Philosophie Theils französische, Theils schottische, Theils deutsche Philosophie. Die letztere, besonders insofern sie nicht

wolfische Metaphysik ist, bezeichnet man auch mit dem Ausdruck Aufklärung. — Hier haben wir drei Seiten im Allgemeinen zu betrachten: 1) Hume für sich; 2) schottische Philosophie; 3) französische Philosophie. Hume ist Skeptiker. Die schottische Philosophie macht einen Gegensatz zum hume'schen Skepticismus. Die französische Philosophie ist das Dritte; ein Anhängsel, eine mattere Form ist die deutsche Aufklärung. Aus dem metaphysischen Gott kann nicht weiter gegangen werden, d. i. konkret. Locke gründet seinen Inhalt auf Erfahrung, der empirische Standpunkt führt das Denken zu keinem festen Standpunkt; Hume negirt alles Allgemeine; die Schotten stellen allgemeine Sätze und Wahrheiten auf, aber nicht durch's Denken, — in dem empirischen ist der feste Standpunkt anzunehmen; die Franzosen finden in der Wirklichkeit (réalité) Allgemeines, aber nicht seinen Gehalt in und aus dem Denken, sondern lebendige Substanz, Natur, Materie. Alles dieß ist Fortbildung des reflektirenden Empirismus. Es sind nun einige nähere Bestimmungen anzugeben.

A. Idealismus und Skepticismus.

Das Denken überhaupt ist das einfache, allgemeine Sichselbstgleichseyn; dadurch ist es wesentlich die negative Bewegung, wodurch diese Gleichheit wird und das Bestimmte sich aufhebt. Diese Bewegung des Fürsichseyns ist wesentliches Moment des Denkens selbst; bisher war sie außer ihm. Das Denken, sich so fassend als Bewegung an ihm selbst, ist Selbstbewußtseyn, formal zuerst, einzelnes Selbstbewußtseyn. — Diese Form hat es im Skepticismus, aber mit dem Unterschied, daß hier die Gewißheit der Realität zu Grunde liegt. Skepticismus ist das Rückkehren in das einzelne Bewußtseyn, aber so daß ihm dieses nicht die Wahrheit ist, oder daß er sein Resultat nicht ausspricht, nicht eine positive Bedeutung gewinnt. Da aber in der modernen Welt diese absolute Substantialität, diese Einheit des An-

ſich und des Selbſtbewußtſeyns zum Grunde liegt, dieſer Glaube an die Realität überhaupt: ſo hat hier der Skepticismus die Form, Idealismus zu ſeyn, das Selbſtbewußtſeyn oder die Gewißheit ſeiner ſelbſt als alle Realität und Wahrheit auszuſprechen. Die ſchlechteſte Form iſt, daß das Selbſtbewußtſeyn, als einzelnes oder formal, weiter nicht gehe, als zu ſagen: Alle Gegenſtände ſind unſere Vorſtellungen. Dieſen ſubjektiven Idealismus treffen wir bei Berkeley, und eine andere Wendung deſſelben bei Hume. Hume iſt ein Schotte. Engliſche Philoſophen giebt es auch eine Menge; wir können ſie aber auf der Seite liegen laſſen. Cudworth mit ſeinem systema intellectuale, Clarke mit ſeinen Beweiſen vom Daſeyn Gottes ſind berühmte Namen.

1. Berkeley. *)

Dieſer Idealismus hat den locke'ſchen Standpunkt vor ſich, geht unmittelbar von Locke aus. Bei Locke hatten wir nämlich geſehen, daß die Quelle der Wahrheit ihm die Erfahrung iſt oder das wahrgenommene Seyn. Da nun dieß ſinnliche Seyn, als Seyn, die Beſtimmtheit an ihm hat, für das Bewußtſeyn zu ſeyn: ſo ſahen wir nothwendig dieß daran hervortreten, daß wenigſtens Einiges von Locke ſo beſtimmt wurde, daß es nicht an ſich ſey, ſondern nur für Anderes ſey, Farbe, Figur u. ſ. w. nur im Subjekt, in ſeiner beſonderen Organiſation ſeinen Grund habe. Dieß Seynfüranderes aber wurde von ihm ebenſo nicht als Begriff aufgenommen, ſondern ſo, daß es in das Selbſtbewußtſeyn fiel, in das Selbſtbewußtſeyn nicht als allgemeines, in den Geiſt, ſondern das dem Anſich entgegengeſetzte.

Berkeley nun war 1684 geboren zu Kilcrin bei Thomastown in der Grafſchaft Kilkenny in Irland; 1754 ſtarb er

*) *Uebergangen in den Vorlesungen von* $18\frac{25}{26}$ *und* $18\frac{29}{30}$*; in beiden folgt Hume erst auf die schottische und französische Philosophie und steht unmittelbar vor Kant; in der Vorlesung von* $18\frac{25}{26}$ *geht auch noch die französische Philosophie der schottischen voraus.*

als engliſcher Biſchof. *) — Er ſchrieb: Theory of vision, 1709; Treatise concerning the principles of human knowledge, 1710; Three Dialogues between Hylas and Philonous, 1713; The Works of George Berkeley, London, 1784, II. Vol. 4.

Er trug einen Idealismus vor, der dem malebranche'ſchen ſehr nah kam. Der Verſtandes-Metaphyſik gegenüber tritt die Anſicht auf, daß alles Seyende und deſſen Beſtimmungen ein Empfundenes und vom Selbſtbewußtſeyn Gebildetes iſt. Sein originaller Hauptgedanke iſt der: „Das Seyn von Allem, was wir ein Ding nennen, iſt ſein Wahrgenommenwerden.“ Das, von dem wir wiſſen, ſind unſere Beſtimmungen. „Alle Gegenſtände der menſchlichen Erkenntniß ſind Ideen,“ wie er es mit Locke nennt, „die entweder aus Eindrücken der äußeren Sinne entſpringen, oder die aus Wahrnehmungen der inneren Zuſtände und Thätigkeiten des Geiſtes hervorgehen, oder endlich ſolche, die mittelſt des Gedächtniſſes und der Imagination durch Trennung und neue Zuſammenſetzung jener gebildet werden. Eine Vereinigung verſchiedener Empfindungen der Sinne erſcheint uns ein beſonderes Ding, z. B. Empfindung der Farbe, des Geſchmacks, Geruchs, der Figur u. ſ. f.“ **)

Dieß iſt der Stoff, Gegenſtand der Erkenntniß; das Erkennende iſt das Wahrnehmende, Thätige, Ich, das ſich in Beziehung auf jene Empfindungen in verſchiedenen Thätigkeiten, Einbilden, Erinnern, Wollen, äußert. Er giebt den Unterſchied zu des Fürſichſeyns und Andersſeyns, der aber ſelbſt in's Ich fällt. Von dieſem Stoffe, worauf das Thätige gerichtet iſt, iſt es in

*) *Nachrichten von dem Leben und den Schriften des Biſchofs Berkeley (in George Berkeley's philosoph. Werk. Th. 1, Leipzig, 1781), S. 1, 45; Buhle: Geſchichte der neueren Philoſophie, Band V, Abth. 1, S.* 86 — 90.

**) *Buhle, a. a. O., S.* 90 — 91; *George Berkeley's philoſophiſche Werke (enthaltend Geſpräche zwiſchen Hylas und Philonous), S.* 82 *flg.*

Anſehung eines Theils wohl zugegeben, daß ſie außer dem Geiſte nicht exiſtiren, unſere Gedanken, inneren Gefühle und Zuſtände oder Erzeugniſſe der Einbildungskraft. Aber ebenſo die mannigfaltigen ſinnlichen Vorſtellungen, Empfindungen können nur in einem Geiſte exiſtiren. Unter Farben, Gerüchen, Tönen verſteht man immer nur das Empfundene.*) Es wird nur von der Beziehung der Dinge auf das Bewußtſeyn geſprochen, ſie kommen nicht daraus heraus; das, was von ihnen als das Seyende ausgeſagt wird, iſt allein das Wahrgenommene.

Es folgt nun hieraus, nur das Selbſtbewußtſeyn hat ſie; denn eine Wahrnehmung, die nicht in einem Vorſtellenden iſt, iſt nichts, iſt unmittelbarer Widerſpruch. Es kann keine nicht vorſtellende, nicht wahrnehmende Subſtanz ſeyn, welche das Subſtrat von Wahrnehmungen und Vorſtellungen wäre. — Wenn ſich vorgeſtellt wird, daß etwas außer dem Bewußtſeyn ſey, das den Vorſtellungen ähnlich ſey, ſo iſt dieß ebenſo widerſprechend; eine Vorſtellung kann nur einer Vorſtellung, Idee nur der Idee ähnlich ſeyn.**)

Locke hatte z. B. Ausdehnung und Bewegung als Grundeigenſchaften unterſchieden, als ſolche, die den Gegenſtänden an ſich zukommen. Berkeley bemerkt ſehr gut die Inkonſequenz von dieſer Seite, daß Groß und Klein, Schnell und Langſam als etwas Relatives gelten; ſollen alſo Ausdehnung und Bewegung an ſich ſeyn, ſo können ſie weder groß noch klein, weder ſchnell noch langſam ſeyn, d. h. gar nicht: denn dieſe Beſtimmungen liegen im Begriffe jener Eigenſchaften.***) — Das Letzte, worauf es ankommt, iſt die abſtrakte Subſtanz, das Seyn überhaupt, mit der realen Beſtimmung eines Subſtrats der Accidenz-

*) *Buhle; Geſchichte der neueren Philoſophie, B. V, Abth. 1, S. 91; Philoſophiſche Werke, S. 97 flg.*

**) *Buhle, a. a. O., S. 91—92; Philoſoph. Werke, S. 147—149, 185.*

***) *Buhle, a. a. O, S. 92—93; Philos. Werke, S. 123—132.*

zen. Aber Berkeley erklärt sie für das Unverständlichste von Allem; aber die Unverständlichkeit macht es nicht zu einem absolut Nichtigen oder an sich Unverständlichen. *)

Die äußere Realität verschwindet so einer Seits; das ist Idealismus. Berkeley hält dem Daseyn äußerer Gegenstände auch die Unbegreiflichkeit der Beziehung eines Seyns auf den Geist entgegen, — eben nicht den Begriff, denn dieser ist das Negative; was ihn und Leibnitz bewog, beide Seiten in sich einzuschließen. Dann ist aber Verhältniß von Anderem zu uns vorhanden; diese Empfindungen entwickeln sich nicht aus uns, wie Leibnitz es vorstellt, sondern es ist durch Anderes bestimmt. Es ist leerer Name, wenn Leibnitz von der Entwickelung innerhalb der Monade spricht; die Reihen haben in sich keinen Zusammenhang. Jedes Einzelne ist also durch ein Anderes bestimmt, nicht durch uns; es ist gleich, was dieses Aeußere ist, es ist Zufälligkeit. In Beziehung auf das leibnitzische Gedoppelte, das gleichgültig gegen einander ist, sagt Berkeley, daß ein solches Anderes ganz überflüssig ist. Berkeley nennt das Andere Objekte: Diese können aber nicht das seyn, was wir Materielles nennen, Geist und Materie können nicht zusammenkommen. **)

Unmittelbar widerspricht diesem Insichselbstseyn des Vorstellenden die Nothwendigkeit der Vorstellungen; denn das Insichseyn ist die Freiheit des Vorstellenden, das sie aber nicht mit Freiheit erzeugt, sondern dem sie die Gestalt und Bestimmtheit eines Anderen für es haben. Berkeley nimmt auch den Idealismus nicht in diesem subjektiven Sinne, sondern nur, daß Geister es sind, die sich mittheilen (das Andere ist selbst vorstellend), und so daß nur Gott es ist, welcher solche Vorstellungen hervorbringe; so daß ebenso die Einbildungen oder Vorstellungen, die mit Selbstthätigkeit überhaupt aus uns erzeugt sind,

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, B. V, Abth. 1, S. 93 — 94; Philosophische Werke, S. 154 — 162.*

**) *Buhle, a. a. O., S. 94 — 95; Philos. Werke, S. 210, 275.*

unterſchieden bleiben von jenen,*) — dem Anſich. Dieſe Vorſtellung iſt eine Einſicht der Schwierigkeiten, die bei dieſer Frage vorkommen, und denen Berkeley auf originelle Weiſe abhelfen wollte. Die Inkonſequenz in dieſem Syſtem hat wieder Gott zu übernehmen, die Goſſe; wir ſtellen es Gott anheim.

Kurz bei dieſem Idealismus behält das ganze empiriſche Daſeyn, die Vereinzelung der Wirklichkeit vollkommen dieſelbe Anſicht, die ſie ſonſt hat. Die ſinnliche Anſicht des Univerſum's und die Vorſtellungen, ſo wie das Syſtem der Gedanken, der begriffloſen Urtheile bleibt daſſelbe nach wie vorher; es ändert ſich ſchlechthin nichts an dem Inhalt als jene abſtrakte Form, daß Alles nur Wahrnehmungen ſind.**) Es iſt von dieſem Inhalt nichts ſonſt erkannt und begriffen; oder in dieſem formalen Idealismus hat die Vernunft keinen eigenthümlichen Inhalt. Das Selbſtbewußtſeyn bleibt, wie vorhin, ein mit Endlichkeiten Erfülltes; den Inhalt empfängt es auf die gewöhnliche Weiſe, und er iſt von der gewöhnlichen Beſchaffenheit. Die Anſicht iſt nicht eine Anſicht von Dingen, ſondern von Wahrnehmungen, aber eine ſo gemeine Anſicht als vorher. Solcher Idealismus betrifft bloß den Gegenſatz des Bewußtſeyns und ſeines Objekts, und läßt übrigens die Ausbreitung der Vorſtellungen und die Gegenſätze des empiriſchen und mannigfaltigen Inhalts ganz unberührt. Und wenn nun gefragt wird, was iſt denn nun das Wahre dieſer Wahrnehmungen und Vorſtellungen, wie vorhin der Dinge, ſo iſt keine Antwort darauf. Es iſt ziemlich gleichgültig, ein Selbſtbewußtſeyn zu haben, das herumtaumelt in aller Empirie, ganz der gemeinen Anſicht der Welt, demſelben Inhalt ſtatt des Erkennens; alle Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns bleibt, erkennt nichts davon.

Auf was ſich nun in Anſehung dieſes Inhalts Berkeley

*) *Buhle: Geſchichte der neueren Philoſophie, B. V, Abth. 1, S. 96 — 99; Philoſophiſche Werke, S. 204, 211 — 213, 274.*

**) *Vergl. Philoſophiſche Werke, S. 259 — 262.*

weiter einläßt, woher der Gegenſtand ſeiner Unterſuchung ganz empiriſch pſychologiſch iſt, bezieht ſich vornehmlich auf den Unterſchied der Empfindungen des Geſichts und Gefühls, auszumitteln, welche Art von Empfindungen dem Einem und dem Anderen angehören. Unterſuchungen der Art, die ſich ganz an das Erſcheinende halten und nur darin mancherlei unterſcheiden, oder das Begreifen kommt bloß bis zu Unterſchieden. Es iſt allein intereſſant, daß ſie dabei vornehmlich auf den Raum verfallen ſind, und ſich darüber herumſtritten, ob wir die Vorſtellung der Entfernung und ſo fort, was ſich für Vorſtellungen auf den Raum beziehen, durch's Geſicht oder Gefühl erhalten. — Der Raum iſt eben dieß ſinnliche Allgemeine, dieß in der Einzelnheit ſelbſt Allgemeine, was bei empiriſcher Betrachtung der empiriſchen Zerſtreuung zum Denken einladet und führt (denn es iſt ſelbſt der Gedanke), und womit eben dieß ſinnliche Wahrnehmen und Raiſonniren über die Wahrnehmung in ſeinem Thun verwirrt wird, und da es hier einen gegenſtändlichen Gedanken hat, eigentlich zum Denken oder Haben eines Gedankens eingeladen würde, aber damit nicht fertig werden kann, weil es ihm um den Gedanken oder Begriff nicht zu thun iſt, es ſchlechthin nicht zum Bewußtſeyn des Weſens kommen kann; als einen Gedanken denken ſie nichts, ſondern als ein Aeußeres, dem Gedanken Fremdes.

2. Hume.

Es iſt hier der hume'ſche Skepticismus anzufügen, der mehr ſich hiſtoriſch merkwürdig gemacht hat, als er an ſich iſt; ſeine hiſtoriſche Merkwürdigkeit beſteht darin, daß Kant eigentlich den Anfangspunkt ſeiner Philoſophie von ihm nimmt.

David Hume wurde 1711 zu Edinburg geboren, und iſt 1776 zu London geſtorben. Er lebte lange Zeit in diplomatiſchen Verhältniſſen. Er iſt durch philoſophiſche Essays, noch mehr als Geſchichtsſchreiber berühmt. Er lebte in Edinburg als

Bibliothekar, dann war er Geſandſchafts-Sekretair in Paris. Hier lernte er Jean Jaques Rouſſeau kennen, und lud ihn nach England; deſſen ungeheueres Mißtrauen entzweite ſie. *)

Er ſchrieb: A Treatise of human nature, III. Vol. 1739, überſetzt von Jacob, Halle, 1790, 8. — Essays and Treatises on several subjects, II. Vol. (Vol. I. containing Essays moral, political and literary, zuerſt gedruckt Edinburg, 1742; Vol. II. containing an Enquiry concerning human understanding, eine Umarbeitung des Treatise, zuerſt beſonders gedruckt London, 1748, 8.).

Er geht in ſeiner Philoſophie vom Standpunkte der Erfahrung aus, aus der wir unſere Begriffe erhalten. Seine Essays haben ihn nach der philoſophiſchen Seite am berühmteſten gemacht; in dieſen hat er philoſophiſche Gegenſtände behandelt, nicht ſyſtematiſch, ſondern wie ein gebildeter Weltmann, Denker, nicht in einem Zuſammenhang, auch nicht in dem Umfange, den ſeine Gedanken eigentlich hätten gewinnen, faſſen können: vielmehr hat er in einigen Abhandlungen nur beſondere Seiten herausgenommen.

Die Hauptſache iſt kurz zu erwähnen. Er geht aus von dem locke-baconiſchen Standpunkt der Philoſophie, Erfahrungs-Philoſophie. Dieſe hat ſich an einen Stoff zu halten, der durch äußerliche Anſchauung oder Empfindung des Inneren gegeben iſt; dahin gehört das Rechtliche, Sittliche, Religiöſe. Die angeborenen Ideen verwirft Hume. **) Die Erfahrung beſteht in dem Wahrnehmen. „Alle unſere Vorſtellungen ſind Theils Impreſſionen, ſinnliche Empfindungen, Theils Begriffe oder Ideen," Kategorien des Verſtandes; „die letzteren ſind derſelbe Inhalt

*) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band V, Abth. 1, S.* 193 — 200.

**) *Essays and Treatises on several subjects, Vol. III, containing an Enquiry concerning human understanding (London,* 1770), *Not. A, p.* 283 — 284.

als jene, nur weniger stark und lebhaft. — Alle Gegenstände der Vernunft sind entweder Beziehungen der Begriffe, wie die mathematischen Sätze, oder Thatsachen der Erfahrung." *) Dieß ist also der Inhalt.

Indem er nun dieß, was man unter die Erfahrung subsumirt, näher betrachtet, findet er fernere Bestimmungen, und besonders die Bestimmung des Allgemeinen und der allgemeinen Nothwendigkeit; die Kategorie von Ursach und Wirkung hat Hume am meisten betrachtet. — Der hume'sche Skepticismus hat unmittelbar die locke'sche Philosophie zu seinem Gegenstande, wie den berkeley'schen Idealismus. Die Fortbildung in Ansehung des Gedankens ist die: Berkeley läßt alle Begriffe stehen; in Hume hat sich der Gegensatz des Sinnlichen und Allgemeinen gereinigt und schärfer ausgesprochen, — das Sinnliche ist als leer an Allgemeinheit bestimmt. Berkeley macht diesen Unterschied nicht, ob in seinen Empfindungen nothwendiger Zusammenhang ist oder nicht. Vorher war die Erfahrung eine Vermischung davon.

Hume vollendete den Lockeanismus, indem er konsequent darauf aufmerksam gemacht hat, daß wenn man sich auf diesen Standpunkt hält, die Erfahrung zwar die Grundlage ist von dem, was man weiß, die Wahrnehmung selbst Alles enthält, was geschieht, daß aber in der Erfahrung nicht enthalten sind, uns nicht gegeben würden die Bestimmungen von Allgemeinheit und Nothwendigkeit. In der Kausalität setzt Hume das Vernünftige, dieser Zusammenhang ist lediglich auch nur aus der Erfahrung; er gilt nur, insofern als solcher Zusammenhang in der Erfahrung vorkommt, — in der Erfahrung sehen wir nicht Nothwendigkeit. „Unsere Ueberzeugung von einer Thatsache beruht

*) Tennemann's Grundriß der Geschichte der Philosophie von Wendt (Leipzig, 1829), §. 370, S. 439—440; *Essays and Treatises on several subjects, Vol. III, Section II, p.* 21—22; *Sect. IV, Part.* 1, *p.* 42; *Tennemann, B. XI, S.* 433—434.

auf Empfindung, Gedächtniß und den Schlüſſen aus dem Kauſal-Zuſammenhang, d. h. dem Verhältniß von Urſach und Wirkung. Die Kenntniß dieſer Kauſal-Verbindung entſteht nicht aus Schlüſſen a priori, ſondern lediglich aus Erfahrung; und wir ſchließen, indem wir ähnliche Folgen von ähnlichen Urſachen erwarten, aus dem Princip der Gewohnheit der Verknüpfung verſchiedener Erſcheinungen oder Aſſociation der Vorſtellungen. Es giebt daher keine Erkenntniß außer der Erfahrung, keine Metaphyſik." *)

Der einfache Gedanke iſt eigentlich dieſer, daß nach Locke die Erfahrung die Quelle der Wahrnehmung iſt: aus dieſer erhalten wir den Begriff von Urſache und Wirkung, nothwendigem Zuſammenhang. Allein die Erfahrung als ſinnliche Wahrnehmung enthält keine Nothwendigkeit, keinen Kauſal-Zuſammenhang. Die Nothwendigkeit iſt beſonders enthalten in der Beziehung von Urſach und Wirkung. Aber in dem, was wir ſo beſtimmen, iſt dasjenige, was wir eigentlich wahrnehmen, nur, daß jetzt etwas geſchieht und dann etwas darauf folgt. Die unmittelbare Wahrnehmung bezieht ſich nur auf einen Inhalt in der Succeſſion der Zeit von Zuſtänden oder Dingen, die nebeneinander und nacheinander, aber nicht auf das, was wir Urſach und Wirkung heißen, nicht auf dieſen Zuſammenhang; in der Succeſſion iſt kein Kauſal-Zuſammenhang, und ſo auch keine Nothwendigkeit. **) Wo wir ſagen, der Druck des Waſſers iſt die Urſache des Umſturzes dieſes Hauſes, ſo iſt das keine reine Erfahrung. Wir haben da nur das Waſſer geſehen hierher

*) Tennemann's Grundriß der Geſchichte der Philoſophie von Wendt, §. 370, S. 440; *Essays and Treatises on several subjects, Vol. III, Sect. IV, Part.* 1, *p.* 43—45; *Sect. V, p.* 66—67; *Buhle: Geſchichte der neueren Philosophie, Band V, Abth.* 1, *S.* 204—205; *Tennemann, B. XI, S.* 435—436.

**) *Essays and Treatises on several subjects, Volum. III, Sect. VII, Part.* 1, *p.* 102—103; *Part.* 2, *p.* 108—109; *Sect. VIII, p.* 118—119.

drücken oder ſich bewegen und dann das Haus umfallen u. ſ. f. Die Nothwendigkeit iſt alſo nicht durch die Erfahrung berechtigt, ſondern wir tragen ſie in die Erfahrung hinein; ſie iſt zufällig von uns gemacht, nur ſubjektiv. Dieſe Art von Allgemeinheit, die wir mit der Nothwendigkeit verbinden, iſt dann Gewohnheit. Weil wir die Folge oft ſahen, ſo ſind wir gewohnt, den Zuſammenhang als einen nothwendigen anzuſehen; die Nothwendigkeit iſt alſo zufällige Ideen-Aſſociation, die Gewohnheit iſt.

Ebenſo iſt es in Anſehung des Allgemeinen. Was wir wahrnehmen, ſind einzelne Erſcheinungen, Empfindungen: Wahrnehmungen, daß dieß jetzt ſo, dann anders iſt. Es kann auch ſeyn, daß wir dieſelbe Beſtimmung öfter, vielfach wahrnehmen. Aber dieß iſt immer noch weit von der Allgemeinheit entfernt; ſie iſt eine ſolche Beſtimmung, die uns nicht durch die Erfahrung gegeben iſt. — Man kann ſagen, daß dieß eine ganz richtige Bemerkung iſt, wenn man unter Erfahrung die äußerliche Erfahrung verſteht. Daß etwas exiſtirt, empfindet die Erfahrung; aber ſo iſt das Allgemeine noch nicht in derſelben. — In der That das ſinnliche Seyn als ſolches iſt eben dasjenige, was gleichgültig, nicht different auf Anderes geſetzt iſt; aber das ſinnliche Seyn iſt zugleich Allgemeines an ſich, oder die Indifferenz ſeiner Beſtimmtheit iſt nicht ſeine einzige Beſtimmtheit. — Hume ſieht nun die Nothwendigkeit, die Einheit Entgegengeſetzter, ganz ſubjektiv in der Gewohnheit; tiefer kann man im Denken nicht herunter kommen. Die Gewohnheit iſt eine nothwendige α) im Bewußtſeyn, ſofern ſehen wir das Princip dieſes Idealismus überhaupt darin; β) aber es iſt Nothwendigkeit, vorgeſtellt als etwas ganz Zufälliges, Gedanken- und Begriffloſes.

Dieſe Gewohnheit findet Statt ſowohl bei unſerer Einſicht, die ſich auf die ſinnliche Natur bezieht, als in Beziehung auf Recht und Moralität. Auch die rechtlichen und moraliſchen Begriffe beruhen auf einem Inſtinkt, einem ſubjektiven, aber der

Täuschung vielfach unterworfenen moralischen Gefühl. *) Skeptischer Weise könnte das Gegentheil auch aufgezeigt werden. Von dieser Seite hat er nun das Rechtliche, Sittliche, die religiösen Bestimmungen betrachtet, und ihre absolute Gültigkeit bestritten. Nämlich wenn vorausgesetzt ist, unsere Erkenntniß ist aus der Erfahrung, und nur was wir daraus haben, müssen wir für wahr halten, so finden wir zwar in unserem Gefühl z. B. die Empfindung, daß der Mörder, der Dieb bestraft werden muß; dieß empfinden auch Andere, und es wird so allgemein geltend. Aber er beruft sich, wie die alten Skeptiker, auf die verschiedenen Meinungen der Völker: Bei verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten habe Verschiedenes für Recht gegolten. **) Es giebt deren, die für diesen Fall die Empfindung des Unrechts beim Diebstahl nicht haben, z. B. die Lacedämonier, die sogenannten unschuldigen Völker der Südsee-Inseln. Was als unsittlich, schändlich, irreligiös bei einem Volke gilt, gilt bei anderen Völkern nicht dafür. Indem also dergleichen auf Erfahrung beruht, so macht ein Subjekt diese Erfahrung, findet dieß Gefühl in sich, im religiösen Gefühl diese Gestalt, Bestimmung für Gott; ein anderes Subjekt macht darüber andere Erfahrungen. Wenn daher die Wahrheit auf Erfahrung beruht, so kommt die Bestimmung von Allgemeinheit, von Anundfürsichgelten u. s. f. wo anders her, ist nicht gerechtfertigt durch die Erfahrung. Er hat denn also diese Art von Allgemeinheit, so wie die Nothwendigkeit, mehr nur für subjektiv erklärt, nicht für objektiv existirend. Eine subjektive Allgemeinheit der Art ist die Gewohnheit; wir haben die Gewohnheit, dieß für

*) *Essays and Treatises on several subjects, Vol. IV, containing an Enquiry concerning the principles of morals, Sect. I, p. 4, Appendix I, p. 170.*

**) *Buhle: Geschichte der neueren Philosophie, Band V, Abth. 1, S. 230 — 231; cf. Hume, l. l. Vol. III, Sect. XII, P. II, pag. 221; Vol. IV, An Enquiry etc., Sect. IV, 62—65: A dialogue, p. 235—236 etc. etc.*

Recht, sittlich gelten zu lassen: dieß hat für uns eine Allgemeinheit, aber nur subjektive Allgemeinheit, — Andere haben andere Gewohnheiten. — Dieß ist eine wichtige und scharfsinnige Bemerkung in Beziehung auf diesen Quell der Erkenntniß, der als Erfahrung angenommen wurde; und von diesem Anfange ist nun die kantische Reflexion ausgegangen.

Hume hat dann seinen Skepticismus weiter ausgedehnt auf die Begriffe und Lehren von der Freiheit und Nothwendigkeit, *) die Beweise vom Daseyn Gottes, **) und in der That hat hier der Skepticismus ein weites Feld. Solchem Raisonniren aus Gedanken und Möglichkeiten läßt sich auch wieder anderes Raisonniren entgegenstellen; es ist keines besser, als das andere. Was auf metaphysische Weise über Unsterblichkeit, Gott, Natur u. s. w. festgesetzt werden soll, entbehrt eines solchen eigentlichen Grundes, wie angegeben wird, daß es beruhe auf solchem; denn die Schlüsse, womit man hierüber, sind subjektiv gebildete Begriffe. Wo nun aber eine Allgemeinheit ist, da liegt sie nicht in der Sache, sondern ist nur eine subjektive Nothwendigkeit, d. h. Gewohnheit. Und das Resultat, was dem Hume daraus entspringt, ist so nothwendig eine Verwunderung über den Zustand der menschlichen Erkenntniß, ein allgemeines Mißtrauen und eine skeptische Unentschiedenheit, was nun freilich nicht viel ist. Den Zustand der menschlichen Erkenntniß, über den sich Hume verwundert, bestimmt er näher so, daß darin ein Widerstreit zwischen Vernunft und Instinkt sey. Dieser Instinkt aber, der vielerlei Vermögen, Neigungen u. s. f. umfaßt, täuscht auf mannigfaltige Weise, und die Vernunft zeigt dieß auf. Auf der anderen Seite aber ist sie leer, ohne Inhalt und eigenthümliche Principien; und wenn es um einen Inhalt zu thun ist, muß sie sich an jene Neigungen halten, — sie ist ohne eigenen Inhalt. Die Ver-

*) *Essays and Treatises on several subjects, Volum. III, Sect. VIII.*

**) *Ibidem, Sect. XI.*

nunft hat ſo in ſich kein Kriterium, die Widerſtreite zwiſchen den einzelnen Trieben, und zwiſchen ihr und den Trieben zu entſcheiden. *) Es tritt ſo überhaupt Alles in der Form eines unvernünftigen, ungedachten Seyns auf; das an ſich Wahre und Rechte iſt nicht im Gedanken, ſondern in Form eines Triebes, einer Neigung.

Hume hat das locke'ſche Princip der Erfahrung angenommen, aber konſequenter verfolgt; Hume hat die Objektivität, das Anundfürſichſeyn der Gedankenbeſtimmungen aufgehoben.

B. Schottiſche Philoſophie.

Bei den Schottländern hat ſich dagegen etwas Anderes aufgethan. Die Gegner Hume's ſind zunächſt ſchottiſche Philoſophen. Einen anderen Gegner haben wir in der deutſchen Philoſophie an Kant zu erkennen. Zu jenen gehören viele Philoſophen. Das Engliſche Philoſophiren iſt auf Edinburg und Glasgow (in Schottland) beſchränkt, wo eine Menge von Profeſſoren aufeinander gefolgt ſind. Was ſich dem hume'ſchen Skepticismus entgegenſetzte, iſt innere unabhängige Quelle der Wahrheit für das Religiöſe, Sittliche. Dieſes trifft mit Kant zuſammen, er ſetzt der äußerlichen Wahrnehmung eine innere Quelle entgegen; dieſe hat aber bei Kant eine ganz andere Form, als bei den Schotten. Dieſe innere, unabhängige Quelle iſt nicht Denken, Vernunft als ſolche, ſondern der Inhalt, der zu Stande kommt aus dieſem Inneren, iſt konkreter Art, erfordert für ſich auch äußerlichen Stoff, Erfahrung. Das ſind konkrete, populare Grundſätze, die einer Seits der Aeußerlichkeit der Erkenntniß-Quelle, anderer Seits der Metaphyſik als ſolcher (dem für ſich abſtrakten Denken oder Raiſonniren) entgegengeſetzt ſind.

Dieſe zweite Seite des raiſonnirenden Verſtandes iſt die

*) *Essays and Treatises on several subjects*, *Volum. III*, *Sect. XII*, *Part.* 1, *p.* 217—218, *Not. N*, *p.* 296—297; *Buhle: Geſchichte der neueren Philoſophie*, *Band V*, *Abth.* 1, *S.* 210.

Moral, die sehr ausgebildet ist von deutschen, französischen und besonders schottischen Philosophen. Von englischer Philosophie kann nicht mehr die Rede seyn. Clarke, Wollaston u. s. f. bewegen sich in den Formen sehr gewöhnlicher Verstandes-Metaphysik. In diese Ansicht des Geistes gehen dann die vielerlei Moral-Philosophien ein, die wir in England entstehen sehen. Das Ansich des Geistes erscheint ihnen in der Form eines natürlichen Seyns, nämlich der Neigungen, Gefühle. Ihre Principien sind moralischer Sinn, wohlwollende Neigungen, Sympathie u. s. f. Es ist nur diese Form merkwürdig, die einer Seits die Pflicht als ein nicht Fremdes, Gegebenes, Befohlenes darstellt, sondern als ein dem Selbstbewußtseyn schlechthin Eigenthümliches: aber auf der anderen Seite das Eigenthum als ein Natürliches, bewußt- und geistloses unvernünftiges Seyn vorstellt. Der Trieb ist blind, ein fixes Seyn, das nicht über sich hinaus kann, wie das denkende Selbstbewußtseyn. Es ist zwar dieß im Trieb, daß die reine Thätigkeit, das Denken, — und der Inhalt unmittelbar als Eins gesetzt sind; er hat an ihm selbst seinen Inhalt, und dieser ist nicht todter, ruhender, sondern sich bewegender: und Beides, Bewegung (Hinausgehen) und Inhalt sind dasselbe. Aber diese Einheit hat die Form der Unmittelbarkeit nur als seyender: erstens ist sie nicht ein Erkennen, nicht nothwendig, aus der inneren Wahrnehmung aufgenommen; zweitens ein Bestimmtes, das eben sich nicht aufhebt, über das nicht hinausgegangen werden kann, nicht ein Allgemeines ist. Fixe Kraft und Trieb sind nichts Unendliches. Die Triebe in ihrer Bestimmtheit sind aus der Erfahrung aufgenommen; und die Form des Triebes als einer Kraft giebt den Schein einer Nothwendigkeit. Solches Raisonniren geht von der Erfahrung aus, und drückt die Nothwendigkeit derselben als ein Inneres, als eine Kraft aus. Z. B. die Socialität ist ein Moment, das sich in der Erfahrung findet; Menschen in Gesellschaft erwächst der mannigfaltigste Nutzen. Worin gründet sich nun die Nothwen-

digkeit der Geſellſchaft? In einer ſocialen Neigung. Dieſe iſt Urſache, gerade wie im Phyſiſchen dieſe formale Ueberſetzung immer ſtatt findet. Die Nothwendigkeit eines Daſeyns, z. B. der elektriſchen Erſcheinungen, findet ihre Begründung in einer Kraft, die ſie hervorbringt; es iſt bloß die Form des Zurückgehens aus dem Aeußeren in ein Inneres, des Seyenden in ein Gedachtes, das aber ebenſo wieder als ein Seyendes vorgeſtellt wird. Es iſt kein Bewußtſeyn hierüber vorhanden. Die Kraft iſt nothwendig um der Aeußerung willen, von dieſer müſſen wir auf jene ſchließen: die Aeußerung durch die Kraft, denn dieſe iſt die Urſache der Aeußerung; dort iſt die Kraft als Grund, hier als Urſache. Aber das iſt Alles ohne Bewußtſeyn, daß es in Anſehung der Form Uebergang vom Begriff in's Seyn und rückwärts iſt, — in Anſehung des Inhalts aber eben vollkommene Zufälligkeit des Erſcheinens; man ſieht Elektricität, ſo wie ſich vorfindet, daß die Menſchen zur Geſelligkeit getrieben werden, ſympathetiſche Neigungen haben u. ſ. f.

Beſonders die Schotten haben ſich darauf gelegt, Moral und Politik auszubilden; ſie haben als gebildete Menſchen die Moral betrachtet, und verſucht, die moraliſchen Pflichten unter ein Princip zu bringen. Viele von ihren Schriften ſind in's Deutſche überſetzt; und ſie ſind in der Weiſe Cicero's geſchrieben. — Dieß moraliſche Gefühl und der gemeine Menſchenverſtand werden hierauf bei den Engländern oder vielmehr Schottländern, Thomas Reid, Beattie, Oswald und Anderen allgemein die Principien; und ſpekulative Philoſophie verſchwindet ſomit ganz bei ihnen. Bei dieſen ſchottiſchen Philoſophen hat ſich beſonders eine dritte Wendung vorgefunden: die, daß ſie auch das Princip des Erkennens verſucht haben, beſtimmt anzugeben; im Ganzen aber gehen ſie auf daſſelbe hinaus, was auch in Deutſchland als das Princip aufgefaßt iſt. Vornehmlich eine ganze Reihe ſchottiſcher Philoſophen haben auf dieſem Wege oft feine Bemerkungen gemacht. Als Grund der Wahrheit haben

ſie die ſogenannte geſunde Vernunft, den allgemeinen Menſchenverſtand (sensus communis) aufgeſtellt. — Hauptformen ſind folgende, da jeder immer eine eigene Wendung hat.

1. Thomas Reid.

Thomas Reid, geboren 1704, geſtorben als Profeſſor zu Glasgow 1796. *). Er ſtellte das Princip des Gemeinſinns auf. Er hat unterſucht, was die Principe des Erkennens ſeyen; und ſeine Vorſtellung iſt die: „α) Daß es gewiſſe unbewieſene und unerweisliche Grundwahrheiten gebe, welche der Gemeinſinn erzeugt und als unmittelbar entſcheidend und entſchieden anerkennt.“ Es iſt alſo unmittelbares Wiſſen; darin iſt eine innere, unabhängige Quelle geſetzt, die ſo der geoffenbarten Religion entgegengeſetzt iſt. „β) Dieſe unmittelbaren Wahrheiten bedürfen keiner Stütze künſtlicher Wiſſenſchaft, noch unterwerfen ſie ſich ihrer Kritik;“ durch Philoſophiren können ſie nicht kritiſirt werden. „γ) Die Philoſophie hat ſelbſt keine andere Wurzel als eine unmittelbare, durch ſich ſelbſt einleuchtende Wahrheit; was dieſen Wahrheiten widerſpricht, iſt für ſich ſelbſt falſch, widerſprechend und lächerlich.“, Dieſes gilt für Erkenntniß und „δ) Sittlichkeit. Sittlich handle das Individuum, wenn es nach verſtändigen Principien der Vollkommenheit des Ganzen und ſeiner eigenen erkannten Pflicht handle.“ **) Dieß iſt Reid's Anſicht.

2. James Beattie.

James Beattie, geboren 1735, Profeſſor der Moral zu Edinburg und Aberdeen, ſtarb 1803. Er macht auch Gemein-

*) *Tennemann's Grundriss der Geschichte der Philosophie von Wendt*, §. 371, *S.* 442.

**) *Rixner: Handbuch der Geschichte der Philos., Band III*, §. 119, *S.* 259; *cf. Thomas Reid: An Inquiry into the human mind on the principles of common sense* (*Edinburgh*, 1810), *Chap. I, Sect. IV, p.* 19—20 (*Deutsch, Leipzig*, 1782, *S.* 17—18); *Chap. VI, Sect. XX, p.* 372—375 (*Deutsch, S.* 310—311) *etc.*

ſinn zur Quelle alles Erkennens: „Der Gemeinſinn des ſchlichten Menſchenverſtandes iſt die Quelle aller Sittlichkeit, aller Religion und aller Gewißheit. Zum Zeugniß äußerer Sinne muß die Beſtätigung des Gemeinſinns hinzukommen. Wahrheit iſt, was mich die Beſchaffenheit meiner Natur zu glauben nöthigt. Glaube heißt bei gewiſſen Wahrheiten Ueberzeugung, bei wahrſcheinlichen Beifall. Die gewiſſe Wahrheit wird durch Anſchauung, die wahrſcheinliche durch Beweiſe erkannt.“ *) Solche Ueberzeugungen als ganz gewiß ſeyen die Grundlage zu Handlungen.

3. James Oswald.

James Oswald, ein ſchottiſcher Geiſtlicher. Er gebrauchte den Ausdruck, daß wir ſolche Grundſätze als Thatſachen in uns finden. **) „Das Daſeyn des göttlichen Weſens iſt (nach ihm) ſchlechthin Thatſache, über alles Raiſonnement und allen Zweifel ſchlechthin erhoben und für den ſittlichen Gemeinſinn unmittelbar gewiß.“ ***) Es iſt daſſelbe, was in Deutſchland auch zu jener Zeit als Princip geſetzt iſt, eine innere Offenbarung, ein Wiſſen von Gewiſſen, von Sätzen, Inhalt, beſonders ein Wiſſen von Gott und ſeinem Seyn.

4. Dugald Stewart.

Dahin gehört auch Dugald Stewart, Eduard Search, Ferguſon, Hutcheſon. Sie haben meiſt über Moral geſchrieben. Auch der Staats-Oekonom Adam Smith iſt in die-

*) *Rixner: Handbuch der Geſchichte der Philos., Band III, §. 120, S. 261—262; cf. James Beattie: Essays on the nature and immutability of thrut etc. (Edinburgh, 1776), Part. I, Chap. I, p. 18—31 (Deutsch, Copenhagen und Leipzig, 1772, S. 24—42); Chap. II, Sect. II, p. 37—42 (Deutsch, S. 49—55) etc.*

**) *Cf. James Oswald: An appeal of common sense in behalf of religion (Edinburgh, 1772), Vol. I, Book I, Introduction, p. 12 (übersetzt von Wilmsen, Leipzig, 1774, S. 11).*

***) *Rixner, a. a. O., §. 121, S. 262; cf. James Oswald, l. c., Vol. II, Book II, Chap. 1, p. 50—51 (S. 54—55).*

sem Sinne Philosoph. Diese schottische Philosophie wird jetzt in Deutschland als etwas Neues ausgegeben. Garve hat mehrere Schriften über Moral von ihnen übersetzt. Ebenso hat er auch Cicero De officiis übersetzt, der in demselben Sinne spricht: Insitum est a natura. Alles spekulative Philosophiren hört damit auf. Es ist Popularphilosophie, die einer Seits dieses große Recht hat, im Menschen, in seinem Bewußtseyn die Quelle für das aufzusuchen, was ihm überhaupt gelten soll, die Immanenz dessen, was für ihn Werth haben soll. Der Inhalt ist zugleich konkreter Inhalt; er ist insofern der eigentlichen Metaphysik, dem Herumirren in abstrakten Verstandesbestimmungen entgegengesetzt. — Von diesen Schotten ist Adam Smith der bekannteste; Dugald Stewart scheint der letzte und unbedeutendste zu seyn, er lebt noch: *) es ist im Ganzen derselbe Boden, derselbe Kreis der Reflexion. Diese suchten eine aprioriſche Philosophie, aber nicht auf spekulative Weise. Die allgemeine Vorstellung ihres Princips ist der gesunde Menschenverstand; zu diesem haben sie wohlwollende Neigungen, Sympathie, moralischen Sinn genommen, und von solchen Gründen aus sehr vorzügliche moralische Schriften verfaßt. — Das ist nun schon gut, um bis zu einem gewissen Grade der Bildung zu wissen, was so ungefähr die allgemeinen Gedanken seyen, um sie historisch zu erzählen, sich auf Beispiele zu berufen und sie zu erläutern.

In neueren Zeiten ist diese schottische Philosophie nach Frankreich übergegangen, und der Professor Royer-Collard, jetziger Präsident der zweiten Kammer, **) so wie sein Schüler Jouffroy, gehen nach ihr von den Thatsachen des Bewußtseyns durch gebildetes Raisonnement und Erfahrung zu weiterer Entwickelung fort.

Hieran knüpft sich das, was die Franzosen Ideologie

*) *Vorlesungen von* $18\frac{2}{16}$.
**) *Vorlesungen von* $18\frac{1}{18}$.

nennen; abſtrakte Metaphyſik iſt es, ein Aufzählen, Analyſiren der einfachſten Denkbeſtimmungen. Sie werden nicht dialektiſch behandelt; ſondern aus unſerer Reflexion, aus unſeren Gedanken wird der Stoff genommen: und an dieſem werden die Beſtimmungen, die darin enthalten ſind, aufgezeigt.

C. Franzöſiſche Philoſophie.

Wir gehen zur franzöſiſchen Philoſophie über; ihr Verhältniß zur Metaphyſik iſt, daß, während der Menſch Laie gegen ſich ſelbſt iſt als Metaphyſiker, ſie den Laienſtand, den politiſchen, religiöſen und philoſophiſchen, aufhebt. Bei den Engländern ſahen wir nur dieſen Idealismus: α) entweder formal, allgemein die bloße Ueberſetzung des Seyns in Fürandereſeyn, das Seyn iſt Wahrgenommenwerden; β) das Anſich dieſes Wahrgenommenwerdens ſind Inſtinkte, Triebe, Gewohnheiten u. ſ. f. blinde, beſtimmte Kräfte, — der Rückgang in das Selbſtbewußtſeyn, ſelbſt als natürliches Ding. In jenem erſten Idealismus bleibt die ganze Endlichkeit, Ausbreitung, des Erſcheinens, des Empfindens, ebenſo der Gedanken, beſtimmten fixen Begriffe, dieſelbe als in dem unphiloſophiſchen Bewußtſeyn. Der humeſche Skepticismus läßt alles Allgemeine in die Gewohnheiten und Inſtinkte verſinken, d. h. ein einfacheres Zuſammennehmen der erſcheinenden Welt; aber dieß Einfachere, dieſe Inſtinkte, Triebe und Kräfte ſind ebenſo ein geiſtloſes, unbewegtes, beſtimmtes Daſeyn des Selbſtbewußtſeyns.

Lebhafter, bewegter, geiſtreicher iſt die franzöſiſche Philoſophie; oder vielmehr ſie iſt das Geiſtreiche ſelbſt. Sie iſt der abſolute Begriff, welcher ſich gegen das ganze Reich der beſtehenden Vorſtellungen und fixirten Gedanken kehrt, alles Fixe zerſtört, und ſich das Bewußtſeyn der reinen Freiheit giebt. Dieſer idealiſtiſchen Thätigkeit liegt die Gewißheit zu Grunde, daß, was iſt, was als an ſich gilt, Alles Weſen des Selbſtbewußtſeyns iſt, daß weder die Begriffe (einzelne Weſen, die das wirkliche

Selbſtbewußtſeyn regieren) von Gut und Böſe, noch von Macht, Reichthum, noch die fixen Vorſtellungen des Glaubens von Gott und ſeinem Verhältniſſe zur Welt, ſeiner Regierung, und wieder der Pflichten des Selbſtbewußtſeyns gegen ihn, — daß dieß Alles keine Wahrheit (kein Anſich) iſt, die außer dem Selbſtbewußtſeyn wäre. Alle dieſe Formen, das reale Anſich der wirklichen Welt, das Anſich der überſinnlichen Welt, heben ſich alſo in dieſem ſeiner ſelbſt bewußten Geiſte auf. Er ſpricht und hält nicht nach der ehrlichen Weiſe auf ſie, welche dieſe Vorſtellungen, wie ſie einmal eben ſind, gelten läßt, und ſie für wahr annimmt, für unabhängig, frei außer dem Selbſtbewußtſeyn verehrt, ſondern geiſtreich: d. h. daß das Selbſtbewußtſeyn durch ſeine Thätigkeit etwas erſt daraus macht und etwas Anderes, als ſie ſich unmittelbar geben und gelten, und ihm nur das geiſtreiche Verhalten, eben dieſe Formation und Bewegung durch ſein Selbſtbewußtſeyn gilt und ſein Intereſſe iſt. Es iſt der Charakter des Begriffs in ſeiner Wirklichkeit; was dieſem Alles einſehenden und begreifenden Selbſtbewußtſeyn das Weſen iſt, gilt.

Es iſt nun zu ſehen, wie dieſem abſolut begreifenden Selbſtbewußtſeyn das Weſen iſt. Zunächſt iſt dieſer Begriff ſo fixirt als nur die negative Bewegung des Begriffs; das Poſitive, Einfache oder Weſen fällt außerhalb dieſer Bewegung. Es bleibt ihm keine Unterſcheidung, kein Inhalt; denn aller beſtimmte Inhalt geht in jener Negativität verloren. Dieß leere Weſen iſt für uns überhaupt das reine Denken, être suprême: oder gegenſtändlich als ſeyend vorgeſtellt, dem Bewußtſeyn überhaupt gegenüber, die Materie.

Wir ſehen hier frei den ſogenannten Materialismus und Atheismus auftreten, als das nothwendige Reſultat des reinen begreifenden Selbſtbewußtſeyns. Eines Theils geht in dieſer negativen Bewegung alle Beſtimmung zu Grunde, die den Geiſt als ein Jenſeits des Selbſtbewußtſeyns vorſtellt, und vornehmlich alle Beſtimmungen in ihm, und auch dieſe, die ihn als

Geiſt ausſagen, weſentlich alle Vorſtellungen des Glaubens von ihm, dem er als ein Seyendes außer dem Selbſtbewußtſeyn als Selbſtbewußtſeyn gilt, alles Ueberlieferte, durch Autorität Auferlegte. Es bleibt nur das gegenwärtige, wirkliche Weſen; denn das Selbſtbewußtſeyn anerkennt das Anſich nur als ein ſolches, das für es als Selbſtbewußtſeyn iſt, worin es ſich wirklich weiß, die Materie, und ſie als thätig ſich in der Vielheit ausbreitend und verwirklichend, die Natur. In der Gegenwart bin ich mit meiner Wirklichkeit bewußt; und konſequenter Weiſe findet das Selbſtbewußtſeyn ſich ſelbſt als Materie, — die Seele als materiell, die Vorſtellungen als Bewegungen und Veränderungen im inneren Organe des Gehirns, die auf die äußeren Eindrücke der Sinne folgen.

Eine andere Form der Aufklärung iſt dagegen, wenn das abſolute Weſen ſo als ein Jenſeits des Selbſtbewußtſeyns geſetzt wird, daß von ihm ſelbſt, von ſeinem Anſich gar nichts erkannt werde. Es führt den leeren Namen Gott. Denn Gott mag beſtimmt werden, wie er will, ſo fallen alle dieſe Beſtimmungen hinweg; er iſt gleich x, das ſchlechthin Unbekannte. Dieß heißt darum nicht Atheismus, α) weil es noch den leeren, nichts ſagenden Namen gebraucht, β) weil es die nothwendigen Verhältniſſe des Selbſtbewußtſeyns, Pflichten u. ſ. f. ausdrückt, nicht als an und für ſich nothwendig, ſondern als nothwendig durch die Beziehung auf ein Anderes, nämlich das Unbekannte, — ob es gleich zu einem Unbekannten kein poſitives Verhältniß giebt, als ſich als Einzelnes aufzuheben. Materie aber iſt es nicht, weil dieß Einfache, Leere negativ beſtimmt iſt, als nicht ſeyend für das Selbſtbewußtſeyn. Damit iſt aber daſſelbe geſchehen; denn die Materie iſt das Allgemeine, das Fürſichſeyn als aufgehoben vorgeſtellt. Aber die wahre Reflexion auf jenes Unbekannte iſt ebenſo, daß es eben für das Selbſtbewußtſeyn als ein Negatives deſſelben iſt, d. h. Materie, Wirklichkeit und Gegenwart; es iſt dieß Negative für mich, dieß iſt ſein Begriff. —

Der Unterschied hierin von Solchem, das vollkommen etwas Anderes zu seyn scheint, und worin sich der Einen Parthei nicht nachsagen ließe, daß das, was sie meint, dieß sey, ist der Unterschied, der auf dieser letzten Abstraktion beruht.

Als Materie also, als leere Gegenständlichkeit ist das absolute Wesen bestimmt durch den Begriff, der allen Inhalt und Bestimmung zerstört, und nur dieß Allgemeine zu seinem Gegenstande hat. Es ist der Begriff, der sich nur zerschlagend verhält, nicht wieder sich ausbildet aus dieser Materie oder reinem Denken, oder reiner Substantialität heraus. Eine Weise des Seyns der Materie ist Denken. — Es vollbringt sich hier eigentlich in diesem Gegenstande die spinozistische Substanz.

Die andere Seite aber zu jener leeren ist die erfüllte Seite. Weil nun der Begriff bloß in seiner negativen Form vorhanden ist, so bleibt die positive Ausbreitung ohne Begriff; sie hat die Form der Natur, eines Seyenden, wie im Physischen so im Moralischen. — Die Erkenntniß der Natur bleibt die gewöhnliche wissenschaftlich unspekulative, und ihrem Wesen nach, insofern sie Philosophie seyn soll, ein allgemeines Reden, das mit den Worten: „Kräfte, Verhältnisse, mannigfaltige Verbindungen" sich herumtreibt, aber zu nichts Bestimmtem kommt. — Ebenso im Geistigen ist Theils die Metaphysik des Geistes so beschaffen, daß diese eben eine besondere Organisation ist, wodurch die Kräfte, die Empfindung, Wahrnehmung u. s. f. heißen, entstehen; — ein langweiliges Gerede, das nichts begreiflich machen kann, die Erscheinungen und Wahrnehmungen aufnimmt und über sie raisonnirt, ihr Ansich aber ebenso zu gewissen bestimmten Kräften, Bestimmungen macht, deren Inneres wir weiter nicht näher kennen. Die Bestimmung und Erkenntniß der moralischen Seite geht ebenso darauf, den Menschen auf seine sogenannten natürlichen Triebe und Neigungen zurückzubringen. Das Ansich hat die Form von einem Natürlichen, dieß Natürliche heiße nun Selbstliebe, Eigennutz oder sociale Neigung; man

ſoll der Natur gemäß leben. Dieſe Natur bleibt bei allgemeinen Redensarten und Schilderungen ſtehen, — ſo der rouſſeau'ſche Naturzuſtand. Was die Metaphyſik der Vorſtellungen genannt wird, iſt der locke'ſche Empirismus, der darauf den Urſprung und die Entſtehung im Bewußtſeyn aufzuzeigen ſucht, im Bewußtſeyn, inſofern es einzelnes Bewußtſeyn iſt, und aus der Bewußtloſigkeit heraus, geboren in die Welt tritt, und als ſinnliches Bewußtſeyn lernt. Dieſen äußerlichen Urſprung und Entſtehung verwechſeln ſie mit dem Werden und dem Begriffe der Sache. Wenn man unbeſtimmt fragt, Was iſt der Urſprung, das Werden des Waſſers? und man antwortet, es kommt aus den Bergen heraus, oder vom Regen, ſo iſt dieß eine Antwort im Geiſte jenes Philoſophirens. Kurz, es iſt nur das Negative intereſſant; und von dieſer poſitiven franzöſiſchen Philoſophie kann nicht die Rede ſeyn.

Dieß Negative ſelbſt gehört darum eigentlich der Bildung; die Aufklärung geht uns hier nicht an. Was daher in den franzöſiſchen philoſophiſchen Schriften, die in dieſer Rückſicht wichtig ſind, bewundernswürdig iſt, iſt dieſe erſtaunliche Energie und Kraft des Begriffes gegen die Exiſtenz, gegen den Glauben, gegen alle Macht der Autorität ſeit Jahrtauſenden. Es iſt der Charakter merkwürdig, der Charakter des Gefühls der tiefſten Empörung gegen alles dieß Geltende, was dem Selbſtbewußtſeyn ein fremdes Weſen, was ohne es ſeyn will, worin es nicht ſich ſelbſt findet; — eine Gewißheit von der Wahrheit der Vernunft, die es mit der ganzen entfernten Intellektual-Welt aufnimmt und ihrer Zerſtörung gewiß iſt. Sie hat die Vorurtheile alle zerſchlagen, und den Sieg davon getragen. — Das Poſitive ſind ſogenannte unmittelbar einleuchtende Wahrheiten des geſunden Menſchenverſtands, — des Menſchenverſtands, der nichts enthält, als nur dieſe Wahrheit und Forderung ſich ſelbſt zu finden, und in dieſer Form ſtehen bleibt.

Der franzöſiſche Atheismus, Materialismus und Naturalis-

mus iſt einer Seits mit dem tiefſten und empörteſten Gefühl gegen die begriffloſen Vorausſetzungen und Gültigkeiten des Poſitiven in der Religion, den rechtlichen und moraliſchen Beſtimmungen und der bürgerlichen Einrichtung vergeſellſchaftet, und mit dem geſunden Menſchenverſtande und einem geiſtreichen Ernſte, nicht frivolen Deklamationen, dagegen gekehrt; anderer Seits entſteht er aus dem Streben, das Abſolute als ein Gegenwärtiges, und als Gedachtes zugleich und als abſolute Einheit zu erfaſſen, — ein Beſtreben, welches, mit Läugnung des Zweckbegriffs ſowohl im Natürlichen, alſo des Begriffs vom Leben, als im Geiſtigen, des Begriffs vom Geiſte und von Freiheit, nur zum Abſtraktum einer in ſich unbeſtimmten Natur, des Empfindens, des Mechanismus, der Eigenſucht und Nützlichkeit kommt. — Die Franzoſen ſind in ihren Staatsverfaſſungen von Abſtraktionen ausgegangen, allgemeinen Gedanken, welche das Negative gegen das Wirkliche, die Engländer entgegengeſetzt von konkreter Wirklichkeit, dem unförmlichen Gebäude ihrer Verfaſſung; auch ihre Schriftſteller haben ſich nicht zu allgemeinen Grundſätzen erhoben.

Es ſind zweierlei Geſtalten zu erwähnen, die vornehmlich wichtig ſind in Rückſicht auf die Bildung, die franzöſiſche Philoſophie und die Aufklärung. Was Luther angefangen nur im Gemüth, Gefühl, die Freiheit des Geiſtes, die ihrer einfachen Wurzel unbewußt nicht ſich erfaßt, — dieß iſt das Allgemeine ſelbſt; aller Inhalt verſchwindet im Gedanken, der Gedanke erfüllt ſich mit ſich ſelbſt. — Die Franzoſen haben allgemeine Beſtimmungen, Gedanken aufgeſtellt, daran feſtgehalten: allgemeine Grundſätze, und zwar als die Ueberzeugung des Individuums in ihm ſelbſt. Die Freiheit wird Weltzuſtand, verbindet ſich mit der Weltgeſchichte, wird Epoche derſelben: es iſt konkrete Freiheit des Geiſtes, konkrete Allgemeinheit; die carteſianiſche Philoſophie war abſtrakte Metaphyſik, jetzt haben wir Grundſätze über das Konkrete. Bei den Deutſchen finden wir Quäkelei;

ſie wollen auch dieß noch erklärt haben, bringen eine miſerable Erſcheinung und Einzelnheit herbei. Die Franzoſen vom Denken der Allgemeinheit aus, die deutſche Gewiſſensfreiheit vom Gewiſſen aus, welches lehrt, Prüfet Alles und das Gute behaltet, ſind ſich begegnet, oder haben dieſelbe Bahn: nur die Franzoſen, gleichſam gewiſſenlos, haben Alles geradezu abgemacht und ſyſtematiſch einen beſtimmten Gedanken feſtgehalten, das phyſiokratiſche Syſtem; die Deutſchen wollen ſich den Rücken frei halten, vom Gewiſſen her unterſuchen, ob ſie auch dürfen. Die Franzoſen haben mit Geiſt, die Deutſchen mit Verſtand gegen den ſpekulativen Begriff gekämpft. Wir finden bei den Franzoſen ein tiefes allumfaſſendes philoſophiſches Bedürfniß, ganz anders als bei den Engländern und Schotten, und ſelbſt als bei den Deutſchen, voller Lebendigkeit: eine allgemeine, konkrete Anſicht des Alls, mit voller Unabhängigkeit ebenſo von aller Autorität als von aller abſtrakten Metaphyſik. Die Methode iſt, aus der Vorſtellung, dem Gemüth zu entwickeln; es iſt große Anſchauung, die immer das Ganze vor Augen hat, und dieſes zu erhalten und zu gewinnen ſucht.

Dieſer geſunde Menſchenverſtand, geſunde Vernunft, mit dem Inhalt genommen aus der Menſchenbruſt, dem natürlichen Gefühle, hat ſich gerichtet gegen die religiöſe Seite einer Seits, und zwar in verſchiedenen Momenten, und zunächſt gegen die poſitive Religion, die Feſſeln des Aberglaubens und der Hierarchie: auf der anderen Seite, als deutſche Aufklärung, gegen die proteſtantiſche Religion, inſofern ſie einen Inhalt hat, den ſie aus der Offenbarung, der kirchlichen Beſtimmung überhaupt erhalten hat. Die Eine Richtung iſt gegangen gegen die Form der Autorität überhaupt, die andere gegen den Inhalt. Mit dem Inhalt kann dieſe Form des Denkens etwa leicht fertig werden, indem ſie nicht das iſt, was unter Vernunft verſtanden, ſondern was Verſtand genannt werden muß; dem Verſtande iſt es leicht, gegen die letzte Grundlage deſſen, was nur durch Spe-

kulation gefaßt werden kann, Widerſprüche aufzuzeigen. Der Verſtand hat ſeinen Maaßſtab angelegt an den religiöſen Inhalt, Widerſprüche darin aufgezeigt und ihn für nichtig erklärt; der Verſtand verfährt auf dieſelbe Weiſe gegen eine konkrete Philoſophie. Dieß hat nun die deutſche, wie die franzöſiſche Philoſophie gethan, die eine in der Richtung gegen die lutheriſche, die andere in Richtung gegen die katholiſche Religion.

Was denn nun geblieben iſt davon, iſt das, was Theismus genannt wird, Glauben überhaupt; dieß iſt der Inhalt jetzt, der ſehr allgemein übrig geblieben iſt in vielen Theologien, — und es iſt derſelbe Inhalt, der ſich auch im Muhamedanismus findet. Es iſt aber bei dieſer Richtung des raiſonnirenden Verſtandes gegen die Religion auch zum Materialismus, Atheismus und Naturalismus fortgegangen. Aber man ſoll mit den Beſtimmungen des Atheismus nicht leicht umgehen; denn es iſt etwas ſehr Gewöhnliches, daß man einem Individuum, das mit ſeinen Vorſtellungen über Gott abweicht von denen, die Andere haben, einen Mangel an Religion oder wohl Atheismus vorwirft. Hier iſt es aber der Fall, daß dieſe Philoſophie zum Atheismus fortgegangen iſt, und das, was als das Letzte, Thätige, Wirkende zu faſſen iſt, als Materie, Natur u. ſ. f. beſtimmt hat; man kann ſagen, es iſt im Ganzen Spinozismus, wo als das Letzte vorangeſtellt wird das Eine der Subſtanz. Dieß iſt beſonders von den Franzoſen geſchehen. Einige ſind jedoch nicht dahin zu rechnen, z. B. Rouſſeau; eine Schrift von ihm, „Glaubensbekenntniß eines Vikars," *) enthält ganz den Theismus, den man bei deutſchen Theologen finden kann. Andere ſind ausdrücklich zum Naturalismus fortgegangen; hier iſt Mirabaud: Système de la Nature beſonders zu erwähnen. Die Gedanken ſind ſehr oberflächlich, le grand tout de la nature iſt das

*) *Emile ou de l'éducation, T. II (Paris, 1813, éd. stéréotype), Livre IV, Profession de foi du vicaire savoyard, p. 215 suiv.*

Letzte; das Ganze wiederholt ſich auf allgemeine Weiſe, die Darſtellung iſt matt.

Was man franzöſiſche Philoſophie genannt hat, Voltaire, Montesquieu, Rouſſeau, d'Alembert, Diderot, und was alsdann als Aufklärung in Deutſchland aufgetreten iſt, auch als Atheismus verpönt iſt, — daran können wir drei Seiten unterſcheiden: 1) ihre negative Seite, welche ihr am meiſten übelgenommen wurde; 2) die poſitive; 3) die philoſophiſche, metaphyſiſche.

1. Die negative Richtung.

Die franzöſiſche Philoſophie hat eine negative Richtung gegen alles Poſitive; ſie iſt zerſtörend gegen das poſitiv Beſtehende, gegen Religion, Gewohnheiten, Sitten, Meinungen, gegen den Weltzuſtand in geſetzlicher Ordnung, Staatseinrichtungen, Rechtspflege, Regierungsweiſe, politiſcher, juridiſcher Autorität, Staatsverfaſſung, ebenſo gegen Kunſt. In matter Geſtalt trat dieß in Deutſchland als Aufklärung auf. Auch dieſer Seite iſt, wie Allem, ihr Recht zu widerfahren. Ihr Subſtantielles iſt der Angriff des vernünftigen Inſtinkts gegen den Zuſtand einer Ausartung, ja allgemeinen, vollkommenen Lüge, z. B. gegen das Poſitive der verhölzerten Religion. Wir nennen Religion feſten Glauben, Ueberzeugung von Gott; ob das Glaube an chriſtliche Lehre ſey, davon wird mehr oder weniger abſtrahirt. Bei dieſem Angriff gegen das Religiöſe müſſen wir uns aber ganz etwas Anderes denken. Dieß Poſitive iſt das Negative der Vernunft. Der religiöſe Zuſtand mit ſeiner Macht und Herrlichkeit, Verdorbenheit der Sitten, Habſucht, Ehrgeiz, Schwelgerei iſt zu betrachten; Ehrfurcht wurde doch gefordert. Es war der ungeheuerſte Formalismus und Tod, in den die poſitive Religion, ebenſo wie die Bande der menſchlichen Geſellſchaft, Rechtseinrichtungen, Staatsgewalt übergegangen war. — Die franzöſiſche Philoſophie ging ebenſo gegen den Staat. Sie haben die Vorurtheile und den Aberglauben, beſonders die Verdorben-

heit der bürgerlichen Geſellſchaft, der Sitten der Höfe und der Regierungsbeamten angegriffen, das Schlechte, Lächerliche, Niederträchtige aufgefaßt und dargeſtellt, und die ganze Heuchelei und ungerechte Macht dem Gelächter, der Verachtung und dem Haſſe der Welt preisgegeben, den Geiſt und das Gemüth zur Gleichgültigkeit gegen die Idole der Welt und zur Empörung des Gefühls und Geiſtes dagegen gebracht.

Den Widerſpruch, der in der Exiſtenz vorhanden war, müſſen wir erkennen; die alten Inſtitutionen, die in dem entwickelten Gefühle ſelbſtbewußter Freiheit und Menſchheit keinen Platz mehr hatten, und die ſonſt auf gegenſeitigem Gemüth und in der Dumpfheit und Selbſtloſigkeit des Bewußtſeyns ihren Grund und Haltung hatten, die dem Geiſte, der ſie etablirt hatte, nicht mehr entſprachen, und nun durch die hervorgegangene wiſſenſchaftliche Bildung auch der Vernunft als etwas Heiliges und Gerechtes gelten ſollten, — dieſen Formalismus haben ſie geſtürzt. Man muß das Gefühl vor Augen haben, das dieſe Schriftſteller zeigen; man erblickt Empörung über Unſittlichkeit. Ihre Angriffe ſind Theils mit Raiſonnement, Theils mit Witz, Theils mit geſundem Menſchenverſtand geſchrieben, und gingen nicht gegen das, was wir Religion nennen. Das wurde unangetaſtet gelaſſen, und mit der ſchönſten Beredſamkeit empfohlen.

Dieſe Seite verhielt ſich zerſtörend gegen das in ſich Zerſtörte. Wir haben gut, den Franzoſen Vorwürfe über ihre Angriffe der Religion und des Staats zu machen. Man muß ein Bild von dem horriblen Zuſtand der Geſellſchaft, dem Elend, der Niederträchtigkeit in Frankreich haben, um das Verdienſt zu erkennen, das ſie hatten. Jetzt kann die Heuchelei, die Frömmelei, die Tyrannei, die ſich ihres Raubs beraubt ſieht, der Schwachſinn können ſagen, ſie haben die Religion, Staat und Sitten angegriffen. Welche Religion! Nicht durch Luther gereinigt, — der ſchmähligſte Aberglaube, Pfaffenthum, Dummheit, Verworfenheit der Geſinnung, vornehmlich das Reichthum-Verpraſſen

und Schwelgen in zeitlichen Gütern, beim öffentlichen Elend. Welcher Staat! Die blindeſte Herrſchaft der Miniſter und ihrer Dirnen, Weiber, Kammerdiener; ſo daß ein ungeheures Heer von kleinen Tyrannen und Müßiggängern es für ein göttliches Recht anſahen, die Einnahme des Staats und den Schweiß des Volks zu plündern. Die Schaamloſigkeit, Unrechtlichkeit ging in's Unglaubliche; die Sitten waren nur entſprechend der Verworfenheit der Einrichtungen. Wir ſehen Rechtloſigkeit der Individuen in Anſehung des Rechtlichen und Politiſchen, ebenſo Rechtloſigkeit in Anſehung des Gewiſſens, Gedankens.

Was den Staat betrifft, ſo haben dieſe Philoſophen gar nicht an eine Revolution gedacht, wünſchten, forderten Verbeſſerungen, aber hauptſächlich ſubjektiv, — daß die Regierung die Mißbräuche abſchaffe, rechtſchaffene Männer anſtelle, die verbeſſern ſollten; und dergleichen Weiſen waren das Poſitive, von dem ſie ſprachen, was geſchehen ſolle: den Prinzen ſollte eine gute Erziehung gegeben werden, die Miniſter rechtſchaffene Männer ſeyn, die Fürſten ſparſam u. ſ. f. Die franzöſiſche Revolution iſt durch die ſteife Hartnäckigkeit der Vorurtheile, hauptſächlich den Hochmuth, die völlige Gedankenloſigkeit, die Habſucht erzwungen worden. Sie haben nur allgemeine Gedanken haben können, eine abſtrakte Idee, Gedanken deſſen, wie es ſeyn ſoll, — nicht die Weiſe der Ausführung angeben können. Aber Sache der Regierung wäre es geweſen, das Konkrete zu befehlen, Einrichtungen, Verbeſſerungen in konkreter Form; dieß hat ſie nicht verſtanden.

Was ſie gegen dieſe greuliche Zerrüttung ſetzten und behaupteten, iſt im Allgemeinen, daß die Menſchen nicht als Laien ſeyn ſollen, — Laien weder in Bezug auf Religion, noch auf Recht; ſo daß es im Religiöſen nicht eine Hierarchie, geſchloſſene, auserwählte Anzahl von Prieſtern, und ebenſo im Rechtlichen nicht eine ausſchließende Kaſte und Geſellſchaft ſey (auch nicht ein juriſtiſcher Stand), in der die Erkenntniß deſſen liege

und eingeschränkt sey, was ewig, göttlich, wahr und recht ist, und den anderen Menschen von dieser anbefohlen und angeordnet werden könne: sondern die Menschenvernunft ihre Zustimmung und Urtheil das Recht habe zuzugeben. Barbaren als Laien zu behandeln, ist in der Ordnung, — eben die Barbaren sind Laien; denkende Menschen aber als Laien behandeln, ist das Härteste. Dieß große Menschenrecht der subjektiven Erkenntniß, Einsicht, Ueberzeugung haben jene Männer heldenmüthig mit ihrem großen Genie, Wärme, Feuer, Geist, Muth erkämpft. — Es ist Fanatismus des abstrakten Gedankens. Wir Deutschen sind passiv erstens gegen das Bestehende, haben es ertragen; zweitens, ist es umgeworfen worden, so sind wir ebenso passiv: durch Andere ist es umgeworfen worden, wir haben es uns nehmen lassen, haben es geschehen lassen.

Auch Friedrich II. schließt sich in Deutschland an diese Bildung an, in damaligen Zeiten ein seltenes Beispiel. Französische Hofsitten, Opern, Gärten, Kleider waren wohl, aber nicht Philosophie in Deutschland verbreitet; aber in Form von Geist, Witz ist doch viel davon unter diese hohe Welt gedrungen, und viel Schlechtes und Barbarisches verscheucht worden. Friedrich II., ohne erzogen zu seyn in den trübseligen Psalmen, ohne alle Tage ein Paar auswendig zu lernen, ohne barbarische wolfische Metaphysik und Logik (was fand er in Deutschland Anderes, als Gellert?), kannte nun die großen, obzwar formellen und abstrakten, Grundsätze der Religion und des Staats, und regierte in seinen Verhältnissen darnach. Es war kein anderes Bedürfniß in seinem Volk vorhanden; man kann nicht verlangen, daß er der Reformator, Revolutionair desselben hätte werden sollen, da kein Mensch Landstände, Oeffentlichkeit der Gerichte forderte. Er führte ein, was Bedürfniß war, religiöse Toleranz, Gesetzgebung, Verbesserung der Gerechtigkeitspflege, Sparsamkeit mit der Staatskasse; von dem elenden deutschen Recht ist nicht einmal mehr ein Gespenst geblieben. Er stellte den Staatszweck auf, und hat

damit alle Privilegien, die deutſchen partikularen Rechte, das bloß poſitive Recht im Staate über den Haufen geworfen. Es iſt albern, wenn die Frömmelei und die falſche Deutſchheit jetzt über ihn herfallen, und dieſe große Erſcheinung, die ſo unendlich gewirkt hat, klein machen und gar zur Eitelkeit oder Verruchtheit herabſetzen wollen; was Deutſchheit ſeyn ſoll, muß eine Vernünftigkeit ſeyn.

2. Die poſitive Seite.

Der affirmative Inhalt dieſes Philoſophirens befriedigt allerdings nicht die Gründlichkeit. Eine Hauptbeſtimmung in dem, was gelehrt worden iſt, ſind, wie bei den ſchottiſchen Philoſophen und wie bei uns, Vorausſetzungen von urſprünglichen Gefühlen des Rechts, die der Menſch in ſich habe, Wohlwollen, ſociale Neigungen; dieſe ſollen ausgebil et werden. — Die poſitive Quelle des Wiſſens überhaupt und vom Recht iſt überhaupt in die Menſchenvernunft geſetzt und das allgemeine Bewußtſeyn des Menſchen, den geſunden Menſchenverſtand, nicht in die Form des Begriffs. Es iſt allerdings bewundernswürdig, Wahrheiten in der Form allgemeiner Gedanken ausgeſprochen zu ſehen, die es unendlich wichtig iſt, daß ſie Vorurtheile des Menſchen ſeyen: Daß der Menſch in ſeinem Herzen das Gefühl des Rechts, der Menſchenliebe habe: Religion, Glaube nicht erzwungen werde: Verdienſt, Talent, Tugend der wahre Adel ſey u. ſ. f. — Ein Hauptgeſichtspunkt, unter den Deutſchen vornehmlich, war, was die Beſtimmung des Menſchen iſt, womit man meinte die Natur des Geiſtes. Und allerdings iſt über's Geiſtige auf dieſe zurückzugehen. Aber dieſe Natur des Geiſtes, dieſe Beſtimmung zu finden, wurde auf Wahrnehmung, Beobachtung, Erfahrung zurückgegangen: Es giebt ſolche und ſolche Triebe. Die Nothwendigkeit der Geſellſchaft, des Staats wird daraus erſchloſſen, weil wir einen Trieb zur Geſelligkeit haben. Das ſind Beſtimmungen in uns ſelbſt; aber wir haben ſie nicht in ihrer Nothwen-

digkeit erkannt. Solcher Trieb iſt ohnehin als natürlicher genommen; ſo iſt er hier unbeſtimmt in ſich, ſeine Begränzung hat er nur als Moment des Ganzen.

In Anſehung der Erkenntniß ſind ſehr allgemeine oberflächliche Gedanken zu finden, abſtrakte Gedanken, — immer ſo gut, und geiſtreicher als unſere, — die ihrem Inhalte nach konkret ſeyn ſollten und auch waren, aber ſo oberflächlich aufgefaßt wurden, daß ſie ungenügend für das Abzuleitende waren. So: Daß die Natur ein Ganzes ſey, Alles durch Geſetze beſtimmt ſey, durch Zuſammenkommen verſchiedener Bewegungen, Kette von Urſachen und Wirkungen und dergleichen; die verſchiedenen Eigenſchaften, Materien, Verbindungen der Dinge bringen Alles hervor. Das ſind allgemeine Redensarten, mit denen man Bücher anfüllen kann; ſie zeigen ſich auch bald ſehr ungenügend.

a. Système de la Nature.

Dahin gehört das Système de la Nature, das Hauptbuch, von einem Deutſchen, Baron von Hollbach, in Paris geſchrieben, welcher der Mittelpunkt aller jener Philoſophen war. Montesquieu, d'Alembert, Rouſſeau waren eine Zeit lang in ſeinem Cirkel; ſo ſehr dieſe ſich gegen das Beſtehende empörten, ſo waren ſie doch ſonſt ſehr verſchieden von einander. Das Système de la Nature wird man bald langweilig finden, weil es ſich in allgemeinen Vorſtellungen herumwirft; es iſt kein franzöſiſches Buch, die Lebhaftigkeit fehlt.

α. „Das Univerſum zeigt nichts Anderes, als eine unermeßliche Sammlung von Materie und Bewegung (Descartes); eine ununterbrochene Kette von Urſachen und Wirkungen, von welchen Urſachen einige unmittelbar unſere Sinne rühren, andere uns unbekannt ſind, weil ihre Wirkungen, die wir wahrnehmen, von ihren Urſachen zu entfernt ſind. Die verſchiedenen Eigenſchaften jener Materien, ihre mannigfaltigen Verbindungen und die Wirkungen, welche die Folgen davon ſind, machen für

uns die Weſen (essences) aus. Aus der Verſchiedenheit dieſer Weſen entſpringen die verſchiedenen Ordnungen, Gattungen, Syſteme, welche die Dinge einnehmen, und deren Totalſumme — le grand tout — das iſt, was wir Natur nennen." *) Es iſt, was Ariſtoteles von Xenophanes ſagt, er habe in's Blaue ſo hineingeſchaut, d. i. das Seyn. **)

β. Alles iſt Bewegung, die Materie bewegt ſich ſelbſt: das Bier gährt, das Gemüth bewegt ſich (Leidenſchaften). ***)

γ. „Die Mannigfaltigkeit der Naturerſcheinungen und ihr unaufhörliches Entſtehen und Verſchwinden hat einzig ſeinen Grund in der Mannigfaltigkeit der Bewegungen und ihrer Materie." †) Durch verſchiedene Kombinationen, Modifikationen, Arrangement entſteht anderes Ding. — „Die Materien ſind entweder geneigt, ſich mit einander zu vereinigen, oder ſind zu einer Vereinigung unfähig. Hierauf gründen die Phyſiker Anziehung und Abſtoßung, Sympathie und Antipathie, Verwandtſchaft und Beziehung, die Moraliſten Haß und Liebe, Freundſchaft und Feindſchaft." ††) — Geiſt, Unkörperliches, widerſpricht der Bewegung, einer Veränderung der Verhältniſſe eines Körpers im Raume. †††)

b. Robinet.

Ein anderes Hauptbuch iſt das noch gefährlichere: De la Nature, von Robinet. Darin herrſcht ein ganz anderer, gründ-

*) Buhle: Lehrbuch der Geſchichte der Philoſophie, Theil VIII, S. 62—63; *Système de la Nature par Mirabaud* (Londres, 1770), *T. I, Chap.* 1, *p.* 10; *Chap.* 2, *p.* 28.

**) *S. Oben, Theil I, S.* 281.

***) Buhle, a. a. O., S. 63—64; *Système de la Nature, T. I, Chap.* 2, *p.* 18, 16, 21, *et* 15.

†) Buhle, a. a. O., S. 64—65; *cf. Système de la Nature, T. I, Chap.* 2, *p.* 30—31; *Chap.* 3, *p.* 39—40.

††) Buhle, a. a. O., S. 65; *Système de la Nature, T. I, Chap.* 4, *p.* 45—46.

†††) Buhle, a. a. O., S. 70; *Système de la Nature, T. I, Chap.* 7, *p.* 90—91.

licher Geiſt; häufig wird man vom tiefen Ernſt ergriffen, der ſich in dem Menſchen zeigt.

Er fängt ſo an: „Es iſt ein Gott, d. h. eine Urſache der Phänomene des Ganzen, was wir die Natur nennen. Wer iſt Gott? Wir wiſſen es nicht, und ſind dazu beſtimmt, es für immer nicht zu wiſſen. Wir können ihn nicht erkennen, weil wir nicht das Mittel dazu haben. Wir könnten über die Tempel ſchreiben:" „„Dem unbekannten Gott"" *). Das iſt daſſelbe, was man heutigen Tags ſagt: Es ſoll kein Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen ſeyn. „Die Ordnung, die im Univerſum herrſcht, iſt ebenſo wenig der ſichtbare Typus ſeiner Weisheit, als unſer Schwachſinn das Bild ſeiner Intelligenz." **) — Dieſe erſte Urſache aber, Gott, iſt wirkend, hat die Natur erzeugt; die einzig mögliche Erkenntniß iſt die der Natur. Die Thätigkeit der Natur iſt auch Eine, wie Gott Einer iſt. Was nun als die Thätigkeit gefaßt wird, iſt, daß Keime in Allem ſind; Alles ſind organiſche Weſen, die ſich hervorbringen. Nichts iſt einzeln, Alles iſt verbunden, zuſammenhängig und in Harmonie. ***)

---

*) De la Nature (Troisième édition, Amsterdam, 1766), T. I, P. I, Chap. 3, p. 16: Il y a un Dieu, c. à. d. une cause des phénomènes dont l'ensemble est la Nature. Quel est-il? Nous l'ignorons et nous sommes destinés à l'ignorer toujours, dans quelqu'ordre de choses que nous soyons placés, parceque nous manquerons toujours d'un moyen de le connaître parfaitement. L'on pourrait encore mettre sur la porte de nos temples l'inscription qu'on lisait sur l'autel que l'Aréopage lui fit dresser: *Deo ignoto.*

**) De la Nature, T. I, P. I, Chap. 3, p. 16: L'ordre qui y règne n'est pas plus le type visible de sa sagesse que notre imbécillité n'est l'image de son intelligence.

***) Ibidem, Chap. 4, p. 16—17: On vient de voir qu'il n'y a qu'une cause. — Au commencement la cause éternelle qui avait engrainé, pour ainsi dire, les événemens les uns dans les autres, afin qu'ils se succédassent infailliblement selon sa volonté, toucha le premier anneau de la chaîne immense des choses. Par cette impression permanente l'univers vit, se meut et se perpétue. D'une unité de cause suit une unité d'action, laquelle ne paraît pas même susceptible de plus ni

Robinet geht die Pflanzen, Thiere, auch die Metalle, Elemente durch; und ſucht von ihnen aufzuzeigen, wie im Lebendigen der Keim iſt, und wie auch die Metalle in ſich organiſirt ſeyen, wegen der inneren Struktur, die man bei ihnen findet. Ebenſo ſoll die Luft ihren Keim haben, der erſt zur Wirklichkeit kommt, dadurch, daß er ſich mit Waſſer, Feuer u. ſ. f. nährt. *) Robinet nennt die einfache Form in ſich, die ſubſtantielle Form, den Begriff Keim. Obgleich er dieß zu ſehr im Sinnlichen nachzuweiſen ſucht, ſo geht er doch von in ſich konkreten Principien, der Form an ſich ſelbſt, aus.

Vom Uebel und Guten in der Welt ſpricht er auch. Das Reſultat der Betrachtung iſt, daß Gutes und Uebel ſich die Wage halten; dieſes Gleichgewicht mache die Schönheit der Welt aus. **)

---

de moins. C'est en vertu de cet acte unique que tout s'opère. — Depuis que l'on étudie la nature, on n'y a point encore remarqué de phénomène détaché, de vérité indépendante. C'est qu'il n'y en a point, et qu'il ne saurait y en avoir. Le tout se soutient par la mutuelle correspondence de ses parties. — Ibidem, P. II, Chap. 2, p. 156—157: L'exemple du polype est aussi concluant pour l'animalité des plus petites parties organiques; car le polype est un grouppe de polypes rassemblés et tout aussi vrais polypes que lui. Il reste prouvé que sous le même point de vue le vivant ne pourrait être composé que de vivans, l'animal de petits animaux, tel animal de tels animalcules de la même sorte d'animalité, un chien de petits chiens germes, l'homme d'homoncules germes.

*) De la Nature, T. I, P. II, Chap. 7, Récapitulation, p. 166, 168: 1) Les semences animales fourmillent d'animaux spermatiques; 2) Toute génération proprement dite se fait par la coopération des deux sexes, — oder jedes Individuum iſt innerlich Hermaphrodit, oder auch in den äußeren Organen. — Ibidem, Chap. 9—14. — Ibidem, Chap. 15, p. 202—203: N'est-on pas forcé d'admettre pour des corps véritablement organisés, tous ceux où l'on rencontre une telle structure? Elle exige absolument une semence, des graines, des germes dont ils sont le développement. — Ibidem, Chap. 19, Des êtres élémentaires, de l'Air, du Feu, de l'Eau etc., p. 217: L'Air principe ne sera que le germe de l'air; en se soulant d'eau et de feu à différens degrés, il passera successivement par des états divers d'accroissement; il sera d'abord embryon, puis air parfait.

**) *Ibidem, P. I, Chap.* 28, *p.* 138.

Um zu widerlegen, daß des Vorzüglichen in der Welt mehr ſey, ſagt er, daß Alles, worauf wir das Gute reduciren, nur in einem Genuß, Angenehmen, einer Befriedigung liegt. Dieſer muß ein Bedürfniß, Mangel, Schmerz vorausgehen, deſſen Aufhebung die Befriedigung iſt. *) Dieß iſt nicht nur ein empiriſch richtiger Gedanke, ſondern er ſpielt an das Tiefere an, daß alle Thätigkeit nur durch Widerſpruch iſt.

3. Idee einer konkreten allgemeinen Einheit.

Das Reſultat der franzöſiſchen Philoſophie iſt, daß ſie darauf drang, eine allgemeine Einheit zu erhalten, doch keine abſtrakte, ſondern eine konkrete. So ſetzte Robinet allgemeine organiſche Lebendigkeit, gleichförmige Weiſe des Entſtehens. Dieß Konkrete nannten ſie Natur. Ueber dieſe wird Gott geſetzt, aber als das Unerkennbare; alle Prädikate, die von ihm ausgeſprochen würden, enthielten Unpaſſendes. Man muß zugeben, daß große Vorſtellungen der konkreten Einheit vorkommen, den abſtrakten metaphyſiſchen Verſtandesbeſtimmungen entgegengeſetzt, — die Fruchtbarkeit der Natur. Auf der anderen Seite ſoll, was gelten ſoll, Gegenwart haben, und keine jenſeitige Autorität ſeyn. Die zwei Beſtimmungen ſind in aller Philoſophie: Die Konkretion der Idee, und die Präſenz des Geiſtes darin. Dieß Streben aber nach wirklich gegenwärtiger Lebendigkeit nahm Formen an, die als Abwege ſelbſt einſeitig wurden. In dieſem Beſtreben nach Einheit, aber konkreter Einheit, liegen auch die näheren Mannigfaltigkeiten des Inhalts.

In der theoretiſchen Seite ihrer Philoſophie ſind die Franzoſen zum Materialismus oder Naturalismus fortgegangen. Denn das Bedürfniß des Verſtandes, das abſtrakte Denken, was aus einem feſtgehaltenen Princip die ungeheuerſten Konſequenzen ziehen läßt, hat ſie getrieben, Ein Princip als das Letzte zu

*) *De la Nature, T. I, P. I, Chap. 13, p. 70.*

ſetzen, aber ein ſolches, das zugleich Gegenwart habe, und der Erfahrung ganz nahe liege. So nehmen ſie die Empfindung und die Materie als das einzig Wahre an, worauf alles Denken, alles Moraliſche, wie eine bloße Modifikation des Empfindens, zurückgeführt wird.

a. Zu dieſer Einſeitigkeit gehört der Gegenſatz von sentir und penser, die Identität deſſelben, ſo daß Letzteres nur ein Reſultat von jenem iſt: ohne ſpekulativer Weiſe dieſen Gegenſatz, wie Spinoza und Malebranche thaten, in Gott zu vereinigen. Die Einheiten, welche die Franzoſen hervorbrachten, wurden einſeitig. Eine ausgebreitete Theorie wird die Zurückführung alles Denkens auf Empfindung, wie in gewiſſer Rückſicht bei Locke dieß der Fall war. — Robinet kommt auch auf den Gegenſatz von Denken und Empfinden, und bleibt dabei ſtehen, daß Geiſt und Körper ungetrennt ſeyen, die Weiſe der Einheit aber unerklärlich. *) — Das Système de la Nature zeichnet ſich durch die Zurückführung des Denkens auf die Empfindung aus; ſie iſt beſonders flach. Der Hauptgedanke iſt: „Die abſtrakten Gedanken ſeyen nur Anwendungen der Wahrnehmungen von Gegenſtänden.“ **) So ging die Philoſophie zu Materialismus über; ſo bei La Mettrie: L'homme machine. Aller Gedanke, alle Vorſtellung habe nur Sinn, wenn ſie als materiell gefaßt werde; nur die Materie exiſtire.

Dem haben große Köpfe dann das Gefühl in der Bruſt entgegengeſetzt, den Trieb ſich zu erhalten, wohlwollende Neigungen gegen Andere, Trieb zur Geſelligkeit, welchen letzteren auch

*) *De la Nature, T. I, P. IV, Chap. 3, p. 257 — 259.*

**) Système de la Nature, T. I, Chap. X, p. 177: Les idées abstraites ne sont que des façons dont notre organe intérieur envisage ses propres modifications. — Les mots de bonté, de beauté, d'ordre, d'intelligence, de vertu etc. ne nous offrent aucun sens, si nous ne les rapportons, ou si nous ne les appliquons à des objets que nos sens nous ont montrés susceptibles de ces qualités, ou à des façons d'être et d'agir qui nous sont connues.

Pufendorf seinem Rechts-System zum Grunde gelegt hatte. — Von hier aus haben sie sehr viel Vortreffliches gesagt. So hat Montesquieu in seinem schönen Buche, l'esprit des lois, wovon Voltaire sagte, es wäre ein esprit sur les lois, die Verfassungen in diesem großen Sinne betrachtet, daß Verfassung, Religion, Alles, was sich in einem Staate findet, eine Totalität ausmacht.

b. Diese Zurückführung hat bei Helvetius diese Gestalt, daß, wenn man im moralischen Menschen ein Eines sucht, er dieß Eine Selbstliebe nannte, und sich zu zeigen bemühte, daß Alles, was wir als Tugend benennen, überhaupt alle Thätigkeit, Gesetze, Rechtliches zu seinem Grund nur Selbstliebe, Eigennutz habe, und darein sich auflöse.*) Dieß Princip ist einseitig, obgleich das Ichselbst ein wesentliches Moment ist. Was ich will, das Edelste, Heiligste ist mein Zweck. Ich muß dabei seyn, Ich es billigen, Ich es für gut finden. Mit aller Aufopferung ist immer eine Befriedigung, immer ein Sichselbstfinden vorhanden. Dieß Moment des Selbsts, die subjektive Freiheit muß immer dabei seyn. Einseitig dieß genommen, so können Konsequenzen daraus gezogen werden, die alles Heilige umstoßen; aber ebenso kommt es in einer edlen Moral vor, als nur eine seyn kann. Helvetius bemühte sich, durch geistreiche Analyse aus der Selbstliebe alle Tugenden zu konstruiren; wir sehen das Interesse der Analyse.

Die Haupt-Momente alles dieses Philosophirens sind, daß der Mensch bei allem Erkennen dabei seyn müsse, indem sie aller Autorität des Staats und der Kirche, in's Besondere dem abstrakten Gedanken, der keinen gegenwärtigen Sinn in uns hat, den Krieg machten. Das Moment der subjektiven Freiheit,

*) *Helvetius: De l'esprit (Oeuvres complètes, T. II, Deux-Ponts, 1784), T. I, Discours II, Chap. 1, p. 62 — 64; Chap. 2, p. 65, 68 — 69; Chap. 4, p. 90; Chap. 5, p. 91; Chap. 8, p. 114; Chap. 24, p. 256 — 257.*

Menſchlichkeit thut ſich auf: α) Es ſoll keine Laien geben; das eigene Selbſt, der Geiſt des Menſchen ſey die Quelle für das, was er reſpektiren ſolle. β) Das Zweite iſt, daß der Inhalt präſent ſey, daß mein Inhalt zugleich müſſe konkret ſeyn, ein Gegenwärtiges. Dieſes Konkrete wurde Vernunft genannt, welche die Edleren dieſer Männer mit der größten Begeiſterung und Wärme verfochten. Der Gedanke iſt zum Panier der Völker erhoben worden, die Freiheit der Ueberzeugung, des Gewiſſens in mir. Sie haben dem Menſchen geſagt: „In dieſem Zeichen wirſt Du ſiegen," indem ſie nur vor Augen hatten, was im Zeichen des Kreuzes gethan worden, zum Glauben, zum Recht, zur Religion gemacht worden war, — indem ſie ſahen, wie das Zeichen des Kreuzes herabgewürdigt war. Denn in dem Zeichen des Kreuzes hatte die Lüge, der Betrug geſiegt, unter dieſem Siegel ſich die Inſtitutionen zu aller Niederträchtigkeit verknöchert; dieß Zeichen wurde vorgeſtellt als der Inbegriff und die Wurzel alles Uebels. Sie haben in anderer Geſtalt die luther'ſche Reformation vollbracht. — Dieß Konkrete hatte mancherlei Formen: ſociale Triebe im Praktiſchen, Geſetze der Natur im Theoretiſchen. Es iſt abſoluter Trieb, einen feſten Kompaß in ſich zu finden, d. i. im Menſchengeiſt, immanent. Für den Menſchengeiſt iſt es dringend, ſolchen feſten Punkt zu haben, wenn er einmal in ihm ſelbſt ſeyn ſoll, wenn er in ſeiner Welt wenigſtens frei ſeyn ſoll.

c. Drittens iſt in Betreff auf das Praktiſche noch das Beſondere zu bemerken, daß, wenn Gefühl des Rechts zum Princip gemacht wurde, konkreter praktiſcher Geiſt, überhaupt Menſchlichkeit, Glückſeligkeit, dieß Princip, allgemein aufgefaßt, zwar die Form des Gedankens hatte, ohne daß der Gedanke ſelbſt der Inhalt ſey. Ein konkreter Inhalt, z. B. religiöſer ſelbſt, oder der wohlwollenden Neigungen, der Socialität, kann die Form des Gedankens haben; aber ſo wie der Inhalt aus unſerem Triebe, innerem Anſchauen geſchöpft iſt, iſt er nicht der Gedanke.

Nun aber kam auch dieß zum Vorſchein, daß das reine Denken als Princip aufgeſtellt wird und als Inhalt, wenn zwar wieder dieſem Inhalt die wahrhafte Form fehlte, das Bewußtſeyn ſeiner eigenthümlichen Form; denn es ward nicht erkannt, daß dieß Princip das Denken ſey. Wir ſehen es im Felde des Willens, des Praktiſchen, des Rechtlichen hervorgehen, und ſo gefaßt, daß das Innerſte des Menſchen, die Einheit ſeiner mit ſich als Grundlage aufgeſtellt und in's Bewußtſeyn gebracht wird, ſo daß der Menſch eine unendliche Stärke in ſich gewann. Es iſt dieß das, was Rouſſeau dann von Einer Seite über den Staat ſagte. Er fragte nach deſſen abſoluter Berechtigung: Was iſt die Grundlage des Staats? Das Recht der Beherrſchung und Verbindung, des Verhältniſſes der Ordnung, des Regierens und des Regiertwerdens, der Unterordnung unter Herrſchaft, faßt er auf der Einen Seite ſo auf, daß es geſchichtlich auf Gewalt, Zwang beruhe, Eroberung, Privat-Eigenthum u. ſ. f. *)

α. Zum Princip dieſer Berechtigung aber macht er den freien Willen. Und ohne Rückſicht auf das poſitive Recht der Staaten hat er auf obige Frage geantwortet: Daß der Menſch freien Willen hat, indem „die Freiheit das Qualitative des Menſchen ſey. Auf ſeine Freiheit Verzicht thun, heißt Verzicht thun darauf, daß man ein Menſch iſt. Nicht frei zu ſeyn, iſt Verzichtleiſtung auf alle Pflichten und Rechte.“ **) Der Sklave hat weder Rechte, noch Pflichten.

β. „Die Fundamental-Aufgabe iſt alſo: Eine Form der Verbindung zu finden, welche mit der ganzen gemeinſamen Macht zugleich die Perſon und das Eigenthum jedes Menſchen beſchütze und vertheidige, und wobei jeder Einzelne, indem er ſich dieſer Verbindung anſchließt, nur ſich ſelbſt gehorcht, und ſo

*) *Du Contrat social* (*Lyon*, 1790), *Livre I, Chapitre III*, *p.* 8—9; *Chap. IV*, *p.* 10—11, 13—16.

**) Ibidem, Chap. IV, p. 12: Renoncer à sa liberté, c'est renoncer a sa qualité d'homme, aux droits de l'humanité, même à ses devoirs.

frei bleibt, als vorher. Die Auflöſung giebt der geſellſchaftliche Vertrag;" *) er ſey dieſe Verbindung, jeder ſey darin mit ſeinem Willen. Dieſe Principien, ſo abſtrakt dargeſtellt, muß man richtig finden; doch die Zweideutigkeit beginnt dann bald. Der Menſch iſt frei, dieß iſt freilich die ſubſtantielle Natur des Menſchen; und ſie wird im Staate nicht nur nicht aufgegeben, ſondern in der That erſt konſtituirt. Die Freiheit der Natur, die Anlage der Freiheit iſt nicht die wirkliche; denn der Staat erſt iſt die Verwirklichung der Freiheit.

γ. Das Mißverſtändniß über den allgemeinen Willen fängt aber da an, daß der Begriff der Freiheit nicht im Sinne der zufälligen Willkür Jedes genommen werden muß, ſondern im Sinne des vernünftigen Willens, des Willens an und für ſich. Der allgemeine Wille iſt nicht anzuſehen als zuſammengeſetzt von den ausdrücklich einzelnen Willen, ſo daß dieſe abſolut bleiben. Wo die Minorität der Majorität gehorchen muß, da iſt keine Freiheit. Aber der allgemeine Wille muß der vernünftige ſeyn, wenn man ſich auch ſeiner nicht bewußt iſt. Der Staat iſt nicht eine ſolche Vereinigung, welche die Willkür der Einzelnen beſchließt. Das ſchiefe Auffaſſen jener Principien geht uns nicht an. Was uns angeht, iſt dieß, daß dadurch als Inhalt in's Bewußtſeyn komme, der Menſch habe in ſeinem Geiſt die Freiheit als das ſchlechthin Abſolute, der freie Wille ſey der Begriff des Menſchen. Eben die Freiheit iſt das Denken ſelbſt; wer das Denken verwirft und von Freiheit ſpricht, weiß nicht, was er redet. Die Einheit des Denkens mit ſich iſt die Freiheit, der freie Wille, — Denken, nur als wollend, d. h. Trieb ſeine Subjektivität aufzuheben, Beziehung auf Daſeyn, Reali-

*) Du Contrat social, L. I, Chap. VI, p. 21: Trouver une forme d'association qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun s'unissant à tous *n'obéisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre qu'auparavant?* Tel est le problème fondamental dont le contrat social donne la solution.

strung seiner, indem ich mich als Existirendes mir als Denkendem gleich setzen will. Der Wille ist nur als denkender frei. Das Princip der Freiheit ist aufgegangen, und hat dem Menschen, der sich selbst als Unendliches faßte, diese unendliche Stärke gegeben. — Dieses giebt den Uebergang zur kantischen Philosophie, welche in theoretischer Hinsicht sich dieses Princip zu Grunde legte. Das Erkennen ist auf seine Freiheit gegangen, und auf einen konkreten Inhalt, auf Inhalt, den es in seinem Bewußtseyn hat.

4. Aufklärung.

Deutsche Philosophie. Die Deutschen trieben sich in dieser Zeit in ihrer leibnitzisch-wolfischen Philosophie ruhig herum, in ihren Definitionen, Axiomen, Beweisen, als sie nach und nach vom Geiste des Auslandes angeweht, in alle Erscheinungen eingingen, die dort erzeugt worden waren, den lockeschen Empirismus hegten und pflegten, und auf der anderen Seite zugleich die metaphysischen Untersuchungen auf die Seite legten, und sich um die Wahrheiten, wie sie dem gesunden Menschenverstand begreiflich sind, bekümmerten, — in die Aufklärung und Betrachtung der Nützlichkeit aller Dinge warfen, eine Bestimmung, die sie von den Franzosen aufnahmen. Die Nützlichkeit als das Wesen der seyenden Dinge ist, daß sie bestimmt werden als nicht an sich, sondern für Anderes seyend, — ein nothwendiges Moment, aber nicht das Einzige. Die philosophischen Untersuchungen hierüber waren zu einer Mattigkeit der Popularität heruntergesunken, die nicht tiefer stehen konnte. Es ist steife Pedanterei und Ernsthaftigkeit. Die Deutschen sind Bienen, die allen Nationen Gerechtigkeit widerfahren lassen, ehrliche Trödler, denen Alles gut genug ist und die mit Allem Schacher treiben. Von fremden Nationen aufgenommen, hatte alles dieses die geistreiche Lebendigkeit, Energie, Originalität verloren, die den Inhalt bei den Franzosen über der Form vergessen machte. Die

Deutſchen, die ehrlicher Weiſe die Sache recht gründlich machen wollten, und an die Stelle des Witzes und der Lebhaftigkeit Vernunftgründe ſetzen wollten, was ja Witz und Lebhaftigkeit eigentlich nicht beweiſen, bekamen auf dieſe Weiſe einen ſo leeren Inhalt in die Hände, daß nichts langweiliger als dieſe gründliche Behandlung ſeyn kann; ſo bei Eberhard, Tetens ꝛc. Nicolai, Mendelsſohn, Sulzer und dergleichen philoſophirten vorzüglich auch über den Geſchmack und die ſchönen Wiſſenſchaften; denn die Deutſchen ſollten auch eine ſchöne Litteratur und Kunſt erhalten. Allein ſie geriethen damit nur an die letzte Dürftigkeit des Aeſthetiſchen — Leſſing hatte es ein ſeichtes Geſchwätze genannt —:*) wie im Ganzen die Gedichte Gellert's, Weiſſe's, Leſſing's im Ganzen, nicht viel weniger in die letzte Dürftigkeit der Poeſie verſanken. Die angenehmen und unangenehmen Empfindungen waren es, um die es vorzüglich ging. Von dieſem Philoſophiren will ich eine Probe anführen, die Nicolai giebt. — Es handelt ſich vom Vergnügen an der Darſtellung tragiſcher Gegenſtände im Trauerſpiel:

„Herr Moſes.

Das Vermögen, zu den Vollkommenheiten eine Zuneigung zu haben und Unvollkommenheiten zu fliehen, iſt eine Realität. Daher führt die Ausübung dieſes Vermögens ein Vergnügen mit ſich, das aber in der Natur comparative kleiner iſt, als das Misvergnügen, das aus der Betrachtung des Gegenſtands entſpringt.

Ich.

Selbſt alsdann noch, wenn uns die Heftigkeit der Leidenſchaft unangenehme Empfindungen verurſacht, hat die Bewegung (was iſt dieſe Bewegung Anderes, als das Vermögen, Vollkommenheiten zu lieben u. ſ. f.?), die ſie mit ſich führt, noch Annehmlichkeiten für uns. — Es iſt die Stärke der Be-

*) *Sämmtliche Schriften*, B. XXIX. (*Berlin u. Stettin*, 1828.), S. 111—112.

wegung, die wir lieben, auch der schmerzlichen Empfindungen ungeachtet, die wider das Angenehme der Leidenschaft streiten, und in Kurzem obsiegen. — Der Schluß ist gleichfalls einerlei.

Herr Moses.

In der Nachahmung hingegen, da der unvollkommene Gegenstand abwesend ist, muß die Lust die Oberhand gewinnen, und den geringen Grad der Unlust verdunkeln.

Ich.

Eine Leidenschaft also, welche diese Folgen nicht hinterläßt, muß gänzlich angenehm seyn. Von dieser Art sind die Nachahmungen der Leidenschaften, welche das Trauerspiel hervorbringt." *) —

Mit solchem gehaltlosen, matten Gewäsche trieben sie sich herum. Sonst waren die Ewigkeit der Höllenstrafen, die Seligkeit der Heiden, der Gegensatz der Rechtschaffenheit und der Frömmigkeit philosophische Materien, in denen viel gearbeitet wurde; die Franzosen haben sich wenig darum bekümmert. Endliche Bestimmungen wurden geltend gemacht gegen das Unendliche: gegen die Dreieinigkeit, Eins kann nicht Drei seyn; gegen die Erbsünde, Jeder muß selbst seine Schuld tragen, für seine Handlungen einstehn, sie aus sich selbst gethan haben; ebenso gegen die Erlösung, Ein Anderer kann nicht die Schuld der Strafe übernehmen; gegen Vergebung der Sünde, Was geschehen ist, kann nicht ungeschehen gemacht werden; vollends überhaupt die Unverträglichkeit der menschlichen Natur mit der göttlichen.

Die deutsche Aufklärung, welche ohne Geist mit verständiger Ernsthaftigkeit und dem Principe der Nützlichkeit die Ideen bekämpfte, streifte zunächst die Methode der wolfischen Philosophie ab, behielt aber das Flache ihres Inhalts, und brachte auch die Metaphysik zur letzten Leerheit herunter, bis Jacobi unerwartet an einen

*) Lessing's sämmtliche Schriften, B. XXIX. S. 122—123.

ganz anderen Gehalt der Philoſophie, zunächſt an den Spinozismus wieder erinnerte, für ſich dem vermittelnden Erkennen, welches er als bloßen Verſtand auffaßte, den Glauben, d. i. die bloß unmittelbare Gewißheit der äußerlichen, endlichen Dinge, ſo wie des Göttlichen, welches Glauben des Göttlichen er Vernunft nannte, entgegenſetzte, — bis Kant der Philoſophie, die im übrigen Europa nun ausgegangen war, in Deutſchland einen neuen Lebensanſtoß gab.

Einer Seits ſehen wir gefunden Menſchenverſtand, Erfahrung, Thatſachen des Bewußtſeyns, anderer Seits eine Metaphyſik, die deutſche wolfiſche des trockenen, todten Verſtandes. Mendelsſohn ſehen wir ſich orientiren am geſunden Menſchenverſtand, ihn zur Regel machen. Was eine Bewegung in dieſe zur gänzlichen Ruhe und Sicherheit gekommene Autorität, die ſich von nichts Anderem träumen ließ, hineinbrachte, war der Streit Mendelsſohn's mit Jacobi zuerſt darüber, ob Leſſing ein Spinoziſt geweſen und dann über die Lehre Spinoza's ſelbſt. — Es kam bei dieſer Gelegenheit zu Tage, wie ſehr Spinoza im Allgemeinen vergeſſen und für welch' einen Greuel der Spinozismus gehalten wurde.

Uebergang zu Deutſchland. Hume und Rouſſeau ſind die beiden Ausgangspunkte der deutſchen Philoſophie. Carteſius ſetzt die Ausdehnung dem Denken, als dem ſchlechthin mit ſich Einen, entgegen. Man giebt ihm Dualismus Schuld. Aber, wie Spinoza und Leibnitz, hob er die Selbſtſtändigkeit der beiden Seiten auf, und ſetzte ihre Einheit (Gott) als das Höchſte. Gott iſt als dieſe Einheit zunächſt das Dritte; und er beſtimmt ſich weiterhin ſo, daß ihm keine Beſtimmung zukomme. Wolf's Verſtand des Endlichen, überhaupt Schulmetaphyſik und verſtändige Wiſſenſchaft, Ergehen im Beobachten der Natur, erſtarkt in ſeiner Geſetzmäßigkeit, in ſeinem endlichen Wiſſen, kehrt ſich gegen das Unendliche und die konkreten Beſtimmungen der Reli-

gion, bleibt bei Abstraktionen stehen in seiner theologia naturalis; aber das Bestimmte, Entwickelte, ist seine Domaine.

Von nun an tritt ein ganz anderer Standpunkt ein. Das Unendliche ist in die Abstraktion oder Unbegreiflichkeit verlegt. Eine unbegreifliche Ausrede! Heut zu Tage gilt es für das Frömmste, Berechtigtste. Wir sehen das Dritte, die Einheit der Unterschiede, als ein Nicht-Denkbares, Erkennbares bestimmt; oder diese Einheit ist auf diese Weise eine gedankenlose. Denn sie ist über allem Denken, Gott nicht Denken selbst; sie ist als das absolut Konkrete bestimmt (Einheit von Denken und Seyn). Jetzt sind wir so weit gekommen, daß diese Einheit ein Solches sey, das schlechthin im Denken sey, dem Bewußtseyn angehöre, — die Objektivität des Denkens, die Vernunft als Eins und Alles. Dieses schwebt den Franzosen vor. Das höchste Wesen, Bestimmungslose, kann auch über der Natur schweben, oder die Natur, die Materie kann die höchste Einheit seyn, immer ist Setzen eines Konkreten vorhanden, das zugleich dem Denken angehört. Indem die Freiheit des Menschen als ein schlechthin Letztes aufgestellt worden ist, so ist das Denken selbst als Prinzip aufgestellt. Das Prinzip der Freiheit ist nicht nur im Denken, sondern die Wurzel des Denkens; dieses Prinzip der Freiheit ist auch ein in sich Konkretes, dem Prinzip nach an sich konkret.

So weit ist die Bildung überhaupt und die philosophische Bildung fortgeschritten. Indem so ganz im Bereich des Bewußtseyns herein das gesetzt worden ist, was erkennbar ist, und die Freiheit des Geistes als ein Absolutes gefaßt worden: so kann man dieß zugleich so nehmen, daß das Wissen ganz in das Endliche hineingetreten ist. Der Standpunkt des Endlichen wurde zugleich für ein Letztes, Gott als ein Jenseits außer dem Denken genommen. Pflichten, Rechte, Erkenntniß der Natur sind endlich. Je mehr die menschliche Vernunft sich in sich gefaßt hat, desto mehr ist sie von Gott abgekommen, und hat das

Feld des Endlichen erweitert. Die Frage iſt dann, wie Gott wieder herbeizuſchaffen iſt, der früher und im Anfang dieſer Periode als das allein Wahre anerkannt wurde. Der Menſch hat ſich ein Reich der Wahrheit geſchaffen, außer welchem Gott geſetzt iſt; ſo iſt es das Reich der endlichen Wahrheit. Die Form der Endlichkeit kann hier die ſubjektive Form genannt werden; die Freiheit, Ichheit des Geiſtes, als das Abſolute erkannt, iſt weſentlich ſubjektiv, — in der That Subjektivität des Denkens. Die Vernunft iſt Ein und Alles, das iſt zugleich Geſammtheit von Endlichen; dieſes Verhalten der Vernunft iſt endliches Wiſſen und Wiſſen von Endlichem. Die Frage iſt, da dieß Konkrete feſtgeſetzt iſt (nicht die metaphyſiſchen Abſtraktionen), wie es ſich in ſich ausbilde, und dann, wie es wieder zur Objektivität komme, oder ſeine Subjektivität aufhebe, d. h. wie das Denken wieder zu Gott komme. Dieſes haben wir in der letzten Periode zu betrachten: Kant, Fichte, Schelling.

Dritter Abſchnitt.

Neueſte deutſche Philoſophie.

Kantiſche, fichte'ſche und ſchelling'ſche Philoſophie. In dieſen Philoſophien iſt die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgeſprochen, zu welcher der Geiſt in der letztern Zeit in Deutſchland fortgeſchritten iſt; ihre Folge enthält den Gang, welchen das Denken genommen hat. An dieſer großen Epoche in der Weltgeſchichte, deren innerſtes Weſen begriffen wird in der Weltgeſchichte, haben nur dieſe zwei Völker Theil genommen, das deutſche und das franzöſiſche Volk, ſo ſehr ſie entgegengeſetzt ſind, oder gerade, weil ſie entgegengeſetzt ſind. Die anderen Nationen haben keinen Theil daran genommen, wohl ihre Regierungen, auch die Völker, politiſch, aber

nicht innerlich. In Deutſchland iſt dieß Prinzip als Gedanke, Geiſt, Begriff, in Frankreich in die Wirklichkeit hinausgeſtürmt. Was in Deutſchland von Wirklichkeit hervorgetreten, erſcheint als eine Gewaltſamkeit äußerer Umſtände und Reaktion dagegen.

Die Aufgabe der Philoſophie beſtimmt ſich dahin, die Einheit des Denkens und Seyns, welche ihre Grundidee iſt, ſelbſt zum Gegenſtande zu machen und ſie zu begreifen, d. i. das Innerſte der Nothwendigkeit, den Begriff zu erfaſſen. Die kantiſche Philoſophie ſtellt das Formelle der Aufgabe zunächſt auf, hat aber nur die abſtrakte Abſolutheit der Vernunft im Selbſtbewußtſeyn zum Reſultate, und einer Seits eine Seichtigkeit und eine Mattheit, die im Kritiſchen und Negativen bleibt, und für etwas Poſitives ſich an Thatſachen des Bewußtſeyns und Ahnden hält, die auf den Gedanken Verzicht thut und zum Gefühl zurückkehrt: anderer Seits aber die fichte'ſche Philoſophie zur Folge gehabt, welche das Weſen des Selbſtbewußtſeyns als konkrete Ichheit ſpekulativ erfaßt, aber über dieſe ſubjektive Form des Abſoluten nicht hinauskommt: von welcher die ſchelling'ſche Philoſophie ausgeht, ſie dann hinwegwirft, und die Idee des Abſoluten, das Wahre an und für ſich aufſtellt.

A. Jacobi.

In Verbindung mit Kant müſſen wir hier vorher auch noch von Jacobi ſprechen; die jacobi'ſche Philoſophie iſt mit der kantiſchen Philoſophie gleichzeitig. Das Reſultat iſt daſſelbe im Ganzen, nur iſt Theils der Ausgangspunkt, Theils der Gang ein anderer. Der äußerliche Ausgangspunkt iſt bei Jacobi mehr die franzöſiſche Philoſophie (und deutſche Metaphyſik), er wurde durch ſie angeregt; Kant fing mehr von der engliſchen Seite, dem hume'ſchen Skepticismus, an. Jacobi, in ſeinem negativen Verhalten (wie Kant), hat mehr das Objektive der Erkenntnißweiſe vor ſich gehabt und betrachtet; er erklärte die Erkenntniß ihrem Inhalt nach für unfähig, das Abſolute zu erkennen.

Kant betrachtet nicht den Inhalt; er erkannte das Erkennen als ſubjektiv, und erklärte es daher für unfähig, das an und für ſich Seyende zu erkennen. — Was iſt das Wahre? Dieſes Wahre muß konkret, präſent, nicht aber endlich ſeyn. — Es iſt Fortſetzung, Hinausgehen über die vorige Periode.

Friedrich Heinrich Jacobi, 1743 zu Düſſeldorf geboren, ſtand in bergiſchen und nachmals in baierſchen Dienſten. In Genf und Paris hat er ſich ausgebildet: dort mit Bonnet, hier mit Diderot Umgang gehabt. In Düſſeldorf trat er in ein öffentliches Amt (Adminiſtration der ökonomiſch-finanziellen Partie). Mit der franzöſiſchen Revolution wurde er außer Activität geſetzt. Als baierſcher Beamter ging er nach München, wurde dort 1804 Präſident der Akademie der Wiſſenſchaften, welche Stelle er jedoch 1812 niederlegte. In napoleoniſchen Zeiten wurden die Proteſtanten als demagogiſch verſchrieen. Bis an's Ende ſeines Lebens lebte er in Paris; 1819 ſtarb er am 10. März.*) Jacobi iſt vom edelſten Charakter, ein tief gebildeter Mann, der lange in Geſchäften des Staats gelebt hat und der ſehr vertraut war mit der franzöſiſchen Philoſophie.

1785 gab er Briefe über Spinoza heraus; ſie wurden 1783 geſchrieben. Die Ausgabe hat äußere Veranlaſſung; er hat nicht ſyſtematiſch, nur in Briefen philoſophirt. Ein zufälliger Streit mit Mendelsſohn, der eine Lebensbeſchreibung Leſſing's machen wollte, gab Veranlaſſung, daß Jacobi ſeine Anſichten entwickelte. Jacobi ließ ihm ſagen, ob es ihm bekannt ſey, daß „Leſſing ein Spinoziſt geweſen.“**) Mendelsſohn wurde ungehalten, und dieß veranlaßte den Briefwechſel. Und es zeigte ſich im Verfolg des Streites, daß diejenigen, welche ſich für Männer vom Fach hielten, für Männer vom Fach der Philoſophie und vom Mo-

*) *Tennemann's Grundriss von Wendt*, §. 406, *S.* 531; *Rixner: Handbuch der Geschichte der Philos.*, *Band III*, §. 145, *S.* 317; *Jacobi's Werke*, *Bd. IV. Abth.* 1, *S. III.*

**) *Jacobi's Werke*, *B. IV*, *Abth.* 1, *S.* 39—40.

nopol der Freundſchaft Leſſing's, wie Nicolai, Mendelsſohn u. ſ. f., nichts vom Spinozismus wußten; es zeigte ſich bei ihnen nicht nur Flachheit der philoſophiſchen Einſicht, ſondern ſogar Unwiſſenheit. Die wolfiſche Philoſophie wurde fortgeſetzt, hatte ihre pedantiſche Form verlaſſen, kam aber darum nicht weiter. Mendelsſohn hielt ſich, wurde für den größten Philoſophen gehalten, und von ſeinen Freunden gelobt. Seine „Morgenſtunden" ſind trockene wolfiſche Philoſophie, ſo ſehr dieſe Herren auch heitere platoniſche Form ihren ſtrohernen Abſtraktionen zu geben ſich bemühten. Es handelt ſich von den angenehmen und unangenehmen Empfindungen, Vollkommenheit, was möglich ſey zu denken und nicht. Die Metaphyſik iſt auf ihr Dünnſtes reducirt worden; es blieb kein feſter Faden. In dem Briefwechſel kommt ſogleich vor, wie Spinoza vergeſſen worden iſt. Mendelsſohn zeigte Ignoranz ſelbſt über das äußerlich Hiſtoriſche der ſpinoziſtiſchen Philoſophie, viel mehr noch über das Innre. *) Daß Jacobi Leſſing für einen Spinoziſten ausgab und die Franzoſen heraushob, — dieſer Ernſt kam den Herren wie ein Donnerſchlag vom blauen Himmel herunter. Sie — ſelbſtgefällig, fertig, obenauf — waren ganz verwundert, daß er auch etwas wiſſen wolle, und von ſolchem „todten Hund" wie Spinoza. **) Bei dieſer Gelegenheit kam es zu Erklärungen, in denen Jacobi ſeine philoſophiſchen Anſichten näher entwickelte.

Mendelsſohn ſtand Jacobi ſo gegenüber, daß Mendelsſohn auf dem Erkennen beſtand, in's Denken und Begreifen unmittelbar das Wahre und Weſen ſetzte, und behauptete: „Was ich als wahr nicht denken kann, macht mich als Zweifel nicht unruhig. Eine Frage, die ich nicht begreife, kann ich auch nicht beantworten, iſt für mich ſo gut als keine Frage." ***) Damit

*) *Jacobi's Werke, B. IV, Abth. 1, S. 91.*

**) *Vgl. Ebendas., S. 68.*

***) Briefe üb. d. Lehre des Spinoza (2. Ausgabe, 1789) S. 85—86 (*Werke B. IV. Abth. 1, S. 110*).

trieb er ſich herum. So enthält ſein Beweis vom Daſeyn Gottes eben dieſe Nothwendigkeit des Denkens: Daß die Wirklichkeit ſchlechthin gedacht werden müſſe und ein Denkendes vorausſetze, oder die Möglichkeit des Wirklichen im Denkenden iſt. „„Was kein denkendes Weſen als möglich vorſtellt, iſt auch nicht möglich; und was von keinem denkenden Weſen als wirklich gedacht wird, kann auch in der That nicht wirklich ſeyn.““ „Man hebe von irgend einem Etwas den Begriff eines denkenden Weſens auf,“ den Begriff deſſelben, „daß jenes Etwas möglich oder wirklich ſey, ſo iſt dieß Etwas ſelbſt aufgehoben.“ Begriff iſt das Weſen. „Kein endliches Weſen kann die Wirklichkeit eines Dinges auf das Vollkommenſte als wirklich denken, und noch weniger kann es die Möglichkeit und Wirklichkeit aller vorhandenen Dinge einſehen:“ „„Es muß alſo ein denkendes Weſen oder einen Verſtand geben, der den Inbegriff aller Möglichkeiten als möglich, und den Inbegriff aller Wirklichkeiten als wirklich auf das Vollkommenſte denkt; d. h. es muß einen unendlichen Verſtand geben, und dieſer iſt Gott.““*) Wir ſehen α) Einheit des Denkens und Seyns, β) die abſolute Einheit als unendlichen Verſtand: jenes das Selbſtbewußtſeyn, das nur als endliches begriffen iſt. Die Wirklichkeit, das Seyn hat ſeine Möglichkeit im Denken, oder ſeine Möglichkeit iſt Denken; es iſt nicht Herausgehen aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit.

Jacobi ſteht dieſer Forderung des Denkens ſo gegenüber, daß „das Denken nicht die Quelle der Subſtanz, ſondern die Subſtanz die Quelle des Denkens iſt. Alſo muß vor dem Denken etwas Nichtdenkendes als das Erſte angenommen werden; Etwas, das, wenn ſchon nicht durchaus in der Wirklichkeit, doch der Vorſtellung, dem Weſen, der inneren Natur nach, als das

*) *Buhle: Lehrbuch d. Geſchichte d. Philoſophie, Th. VIII, S.* 386—387; *Mendelsſohn's Morgenſtunden* (2. *Ausgabe*, 1786), *S.* 293—296.

Vorderſte gedacht werden muß." — Mendelsſohn ſagt darüber: „Sie ſcheinen hier etwas denken zu wollen, das kein Gedanke iſt; einen Sprung in das Leere zu thun, dahin uns die Vernunft nicht folgen kann. Sie wollen ſich Etwas denken, das vor allem Denken vorhergeht, und alſo dem allervollkommenſten Verſtande ſelbſt nicht denkbar ſeyn kann." *)

1. Der Hauptgedanke Jacobi's iſt nach Einer Seite: „Jeder Weg der Demonſtration führt zum Fatalismus," **) Atheismus, Spinozismus, ***) — ſtellt Gott vor als ein Abgeleitetes, in Etwas Gegründetes; Begreifen heißt, ſeine Abhängigkeit aufzeigen. Man giebt eine Urſache an von Etwas, dieſes hat wieder eine endliche Wirkung; das iſt das vermittelte Wiſſen überhaupt. Er behauptet, daß das Erkennen ſich durchaus nur aufs Endliche beziehen kann. Das iſt im Ganzen mit dem kantiſchen Reſultat daſſelbe, daß wir nur Erſcheinungen erkennen; der Ausdruck Erſcheinung drückt die ſubjektive Form aus.

Was nun Jacobi's Anſicht über das Erkennen anbetrifft, ſo hat er darüber die Vorſtellung, daß er ſagt: „Die Vernunft" — ſpäter beſtimmte er es anders, unterſchied Vernunft und Verſtand; davon nachher, †) und ſtatt der Vernunft ſagt er nachher Verſtand ††) — „kann immer nur Bedingungen des Bedingten, Naturgeſetze, Mechanismus zu Tage bringen. — Wir begreifen eine Sache, wenn wir ſie aus ihren nächſten Urſachen herleiten können," nicht aus der entfernten; die entfernteſte iſt immer Gott. Die nächſte beſtimmte Urſache des Gegenſtandes iſt zu erkennen; Gott iſt die ganz allgemeine Urſach. „Oder" wir erkennen die Sache, wenn wir „ihre unmittelbaren

*) Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 36—37, 88—89 (*S.* 67, 112—113).

**) Ebendaſelbſt, IV. Satz, S. 225 (*S.* 223).

***) *Ebendaselbst*, *S.* 223 (*S.* 216).

†) *S. Unten*, *S.* 544 *und* 548.

††) *Werke*, *B. II*, *S.* 7 *flg.*; *S.* 221, *Anmerkung*.

Bedingungen der Reihe nach einſehen." Das iſt allerdings endliches Erkennen; jede Bedingung iſt wieder ein Bedingtes. „So begreifen wir z. B. einen Zirkel, wenn wir uns den Mechanismus ſeiner Entſtehung oder ſeine Phyſik deutlich vorzuſtellen wiſſen: die ſyllogiſtiſchen Formeln, wenn wir die Geſetze, welchen der menſchliche Verſtand im Urtheilen und Schließen unterworfen iſt, ſeine Phyſik, ſeinen Mechanismus wirklich erkannt haben. — Darum haben wir von Qualitäten, als ſolchen, keine Begriffe, ſondern nur Anſchauungen. Selbſt von unſerem Daſeyn haben wir nur ein Gefühl, aber keinen Begriff. Eigentliche Begriffe haben wir nur von Figur, Zahl, Lage, Bewegung und den Formen des Denkens; Qualitäten ſind erkannt, begriffen, wenn ſie darauf zurückgeführt, objektiv vernichtet ſind." *) Dieß iſt nun das Erkennen überhaupt: von etwas Beſtimmtem ſeine Bedingungen angeben, es als Bedingtes, von Anderem Bewirktes, von einer Urſach Hervorgebrachtes aufzeigen.

„Das Geſchäfte der Vernunft überhaupt iſt progreſſive Verknüpfung: und ihr ſpekulatives Geſchäft, Verknüpfung nach erkannten Geſetzen der Nothwendigkeit, d. i. des Identiſchen. — Alles, was die Vernunft durch Zergliedern, Verknüpfen, Urtheilen, Schließen und Wiederbegreifen" (ihre Thätigkeit) „herausbringen kann, ſind lauter Dinge der Natur" (Endlichkeiten); „und die Vernunft ſelbſt gehört, als eingeſchränktes Weſen, mit zu dieſen Dingen. Die geſammte Natur aber, der Inbegriff aller bedingten" (endlichen) „Weſen, kann dem forſchenden Verſtande mehr nicht offenbaren, als was in ihr enthalten iſt: nämlich mannigfaltiges Daſeyn, Veränderungen, Formenſpiel" (Bedingtes), „nie einen wirklichen Anfang" (Anfang der Welt), „nie ein reelles Princip irgend eines objektiven Daſeyns." Erkennen iſt: beſtimmte Bedingung einſehen; dieſe iſt wieder endlich. — Zweitens: „Verſteht man unter Vernunft das Princip der Erkenntniß über-

*) Briefe über die Lehre des Spinoza, Beilage VII., S. 419—420, und Anmerkung (*Werke*, *B. IV*, *Abth. 2*, *S.* 149—150).

haupt, so ist sie der Geist, woraus die ganze lebendige Natur des Menschen gemacht ist; durch sie besteht der Mensch, er ist eine Form, die sie angenommen hat." *)

Damit hängt zusammen seine Ansicht über das Unternehmen, das Unbedingte erkennen zu wollen: „Ich nehme den ganzen Menschen, und finde, daß sein Bewußtseyn aus zwei ursprünglichen Vorstellungen, der Vorstellung des Bedingten und des Unbedingten, zusammengesetzt ist. Beide sind unzertrennlich mit einander verknüpft, doch so, daß die Vorstellung des Bedingten die Vorstellung des Unbedingten voraussetzt, und in dieser nur gegeben werden kann," — die Vorstellung des Bedingten nur durch die Vorstellung des Unbedingten. „Wir haben von seinem Daseyn" (des Unbedingten) „dieselbige, ja eine größere Gewißheit, als wir von unserem eigenen bedingten Daseyn haben."

„Da unser bedingtes Daseyn" und Erkennen nun „auf einer Unendlichkeit von Vermittelungen beruht, so ist damit unserer Nachforschung ein unabsehliches Feld eröffnet, welches wir schon um unserer Erhaltung willen" (um praktische Zwecke) „zu bearbeiten genöthigt sind." Ein ganz Anderes aber wäre, das Unbedingte erkennen zu wollen. „Bedingungen des Unbedingten entdecken, dem absolut Nothwendigen eine Möglichkeit erfinden und es konstruiren zu wollen, um es begreifen zu können, — dieß ist es, was wir unternehmen, wenn wir uns bemühen, der Natur ein uns begreifliches, d. i. ein bloß natürliches Daseyn, auszumachen und den Mechanismus des Princips des Mechanismus an den Tag zu bringen. Denn wenn Alles, was auf eine uns begreifliche Weise entstehen und vorhanden seyn soll, auf eine bedingte Weise entstehen und vorhanden seyn muß: so bleiben wir, so lange wir begreifen, in einer Kette bedingter Bedingungen. Wo diese Kette aufhört, da

*) Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 421—423 (S. 150—152).

hören wir auf zu begreifen; und da hört auch der Zuſammenhang, den wir Natur nennen, ſelbſt auf. Der Begriff der Möglichkeit des Daſeyns der Natur wäre alſo der Begriff eines abſoluten Anfangs oder Urſprungs der Natur; es wäre der Begriff des Unbedingten ſelbſt, inſofern es die nicht natürlich verknüpfte, d. i. für uns unverknüpfte — unbedingte Bedingung der Natur iſt. Soll nun ein Begriff dieſes Unbedingten und Unverknüpften, — folglich Außernatürlichen — möglich werden: ſo muß das Unbedingte aufhören, das Unbedingte zu ſeyn, es muß ſelbſt Bedingungen bekommen; und das abſolut Nothwendige muß anfangen, das Mögliche zu werden, damit es ſich konſtruiren laſſe." Das iſt widerſprechend. Dieß iſt nun der Gedanke Jacobi's.

„Das Unbedingte wird" auch „das Uebernatürliche genannt," das Unbegreifliche; dahin gehört auch die Natur. „Da nun Alles, was außer dem Zuſammenhange des Bedingten, des natürlich Vermittelten liegt, auch außer der Sphäre unſerer deutlichen Erkenntniß liegt, und durch Begriffe nicht verſtanden werden kann: ſo kann das Uebernatürliche auf keine andere Weiſe von uns angenommen werden, als es uns gegeben iſt, nämlich als Thatſache. — Es iſt!" — iſt dieß Unvermittelte. Und „dieſes Uebernatürliche," Unendliche, „dieſes Weſen aller Weſen," was iſt, „nennen alle Zungen: Den Gott." *)

Das Unbedingte hat alſo keine Bedingung, kann nicht erkannt werden, iſt nur als Thatſache für uns, auf unmittelbare, nicht vermittelte Weiſe. — Der Unterſchied von der jacobi'ſchen und kantiſchen Anſicht iſt der, daß bei Kant die Kategorien nichts taugen, das Erkennen nur Erkennen der Erſcheinung iſt, nicht deſſen, was iſt; und dieß geſchieht, weil die Kategorien nur ſubjektiv ſind, nicht weil ſie beſchränkt, endlich ſind: ſondern die

*) Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 423—427 (S. 152—156).

Hauptſache iſt immer, daß ſie ſubjektiv ſind. Bei Jacobi iſt dagegen dieß die Hauptſache, daß die Kategorien nicht nur ſubjektiv ſind, ſondern daß ſie ſind Bedingungen und bedingte Bedingungen; und Begreifen heißt, den Zuſammenhang durch Kategorien ſetzen, d. h. durch bedingte Bedingungen. Dieß iſt ein weſentlicher Unterſchied; aber im Reſultat kommen Beide überein.

2. Alſo nach dem zweiten Hauptſatze kann das Uebernatürliche nur als Thatſache ausgeſprochen werden; es iſt, alle Zungen nennen es Gott. Das unmittelbare Wiſſen hat nun Jacobi Glauben genannt. *) Er geht in's Selbſtbewußtſeyn zurück, wir finden bei ihm das Denken in ſeiner ſubjektiven Haltung. Gott, das Abſolute, Unbedingte kann nicht bewieſen werden. Denn Beweiſen, Begreifen, heißt, Bedingungen für etwas erfinden, es aus Bedingungen ableiten; aber ein abgeleitetes Abſolutes, Gott u. ſ. f. wäre ſo nicht ein Abſolutes, nicht ein Unbedingtes, nicht Gott. **) Nun iſt in unſerem Bewußtſeyn Bewußtſeyn von Gott, und dieß iſt ſo beſchaffen, daß mit dem Gedanken von Gott unmittelbar verknüpft iſt, daß er iſt. Und dieß Wiſſen kann, nach Jacobi, kein Bewieſenes ſeyn; es iſt ſo ein nicht in unſerem Wiſſen vermitteltes, ſondern ein unmittelbares Wiſſen, — an dieß kann man appelliren im Menſchen. Der Menſch geht in ſeiner Vorſtellung, ſeinem Denken über das Natürliche, Endliche, hinaus, geht fort zu einem Uebernatürlichen, Ueberſinnlichen; und daß dieß iſt, iſt ihm ſo gewiß, als er ſelbſt. Die Gewißheit, daß es iſt, iſt identiſch mit ſeinem Selbſtbewußtſeyn; ſo gewiß ich bin, ſo gewiß iſt Gott. ***) Dieß unmittelbare Wiſſen von Gott iſt hier der Punkt, der in der jacobi'ſchen Philoſophie feſtgeſetzt iſt; Jacobi nennt dieß nun auch Glauben. Kant's und Jacobi's Glauben ſind verſchieden. Bei Kant iſt es ein Poſtulat der

*) *Werke, B. II, S.* 3—4.
**) *Ebendaſelbſt, B. III, S.* 7.
***) *Ebendaſelbſt, S.* 35

Vernunft, die Forderung der Auflöſung des Widerſpruchs der Welt und des Guten; bei Jacobi iſt es unmittelbares Wiſſen für ſich, und iſt ſo vorgeſtellt.

Alles, was nun ſeit Jacobi's Zeit von Philoſophen, wie Fries, und Theologen über Gott geſchrieben iſt, beruht auf dieſer Vorſtellung vom unmittelbaren Wiſſen, intellektuellen Wiſſen; und man nennt dieß auch Offenbarung, aber in einem anderen Sinn, als Offenbarung in theologiſcher Bedeutung. Die Offenbarung als unmittelbares Wiſſen iſt in uns ſelbſt, während die Kirche die Offenbarung als ein Mitgetheiltes von Außen nimmt.*) Der Glauben im theologiſchen Sinn iſt Glauben an Etwas, was ein Gegebenes iſt durch Lehre. So iſt es gleichſam ein Betrug, wenn hier von Glauben und Offenbarung geſprochen wird, und vorgeſtellt wird, als ſey von Glauben und Offenbarung im theologiſchen Sinn die Rede, da doch hier der philoſophiſch ſeyn ſollende Sinn ein ganz anderer iſt, ſo fromm man auch thut. Dieß iſt der Standpunkt Jacobi's; und was auch von Philoſophen und Theologen dagegen geſagt iſt, er iſt ſehr gern aufgenommen und verbreitet. Und man findet überall nichts, als die jacobi'ſchen Gedanken, wobei denn das unmittelbare Wiſſen dem philoſophiſchen Erkennen, der Vernunft entgegengeſetzt wird; und dann ſprechen ſie über Vernunft, Philoſophie u. ſ. f., wie der Blinde von der Farbe. Man giebt zwar zu, daß Einer keinen Schuh machen könne, wenn er nicht Schuhmacher iſt, obgleich er das Maß, den Fuß, hat, und auch die Hände. Hingegen von der Philoſophie hat das unmittelbare Wiſſen die Meinung, daß jeder, wie er geht und ſteht, ein Philoſoph iſt, abſprechen könne, wie er wolle, Beſcheid wiſſe in der Philoſophie.

Unter Vernunft verſteht man einer Seits vermittelte Erkenntniß: und anderer Seits gerade die intellectuelle Anſchauung

*) *Vergl. Werke, B. III, S.* 277.

ſelbſt. Es iſt einer Seits ein richtiges Moment, daß Vernunft das Wiſſen und Offenbaren des Anundfürſichſeyenden iſt, da der Verſtand das Offenbaren des Endlichen iſt. *) Aber unter Glauben, Wiſſen als unmittelbar, wird dann auch jeder andere Inhalt begriffen: oder Jacobi nennt ſo dieſe Unmittelbarkeit, in welcher wir alles Seyn, „daß wir einen Körper haben," Papier hier liegt, „andere wirkliche Dinge gewahr werden, und zwar mit eben ſolcher Gewißheit, mit der wir uns ſelbſt gewahr werden. — Wir erhalten durch Beſchaffenheiten, die wir annehmen, alle Vorſtellungen, und es giebt keinen anderen Weg reeller Erkenntniß; denn die Vernunft, wenn ſie Gegenſtände gebiert, ſind es Hirngeſpinnſte. So haben wir denn eine Offenbarung der Natur." **) Alles, was ich unmittelbar weiß, iſt Glauben. So wird der Ausdruck Glauben, der in der Religion hohen Werth hatte, gebraucht für den Inhalt jeglicher Art; dieß iſt der allgemeinſte Standpunkt unſerer Zeit.

Jacobi läßt hier den Glauben dem Denken gegenüber treten. Vergleichen wir beide mit einander, ob ſie ſo himmelweit unterſchieden ſind, als dieſe meinen, die ſie ſo entgegenſetzen. α) Dem Glauben iſt das abſolute Weſen unmittelbar; das glaubende Bewußtſeyn fühlt ſich davon durchdrungen, als von ſeinem Weſen: es iſt ſein Leben, es ſetzt ſich unmittelbar eins mit ihm. Das Denken denkt das abſolute Weſen; es iſt das abſolute Denken, abſoluter Verſtand, reines Denken: d. h. aber, es iſt eben ſo unmittelbar es ſelbſt. β) Dem Glauben hat die Unmittelbarkeit des abſoluten Weſens zugleich die Bedeutung eines Seyns; es iſt, und iſt ein Anderes als Ich. Ebenſo dem Denkenden; es iſt ihm abſolutes Seyn, Wirkliches an ſich ſelbſt, und Anderes als das Selbſtbewußtſeyn oder das Denken als endlicher Verſtand, wie es genannt wird.

*) *Werke, B. II, S.* 8—14, 101.

**) Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 216—217 (*Abth.* 1, *S.* 211).

Was iſt es nun, warum ſich Glauben und Denken nicht verſtehen, eins ſich im andern nicht erkennt? α) Der Glaube hat kein Bewußtſeyn darüber, daß er ein Denken iſt, indem er das abſolute Bewußtſeyn unmittelbar eins mit ihm als Selbſtbewußtſeyn ſetzt; er weiß von ihm im Innern unmittelbar. Aber dieſe einfache Einheit ſpricht er aus; ſie iſt in ſeinem Bewußtſeyn nur als die Unmittelbarkeit in der Bedeutung des Seyns, eine Einheit ſeines bewußtloſen Weſens, Subſtanz. Im Denken iſt das Fürſichſeyn enthalten; dieſem ſetzt er jene Unmittelbarkeit des Seyns entgegen. β) Das Denken dagegen hat das Unmittelbare als abſolute Möglichkeit, als abſolut Gedachtes, — die Unmittelbarkeit, mit der es in ihm iſt, alſo nicht in der Beſtimmtheit des Seyns, Lebens. — Auf der Spitze dieſer Abſtraktion ſtehen ſich beide entgegen, wie die Aufklärung, die das abſolute Weſen als ein Jenſeits des Selbſtbewußtſeyns ſetzt, und der Materialismus, der es als gegenwärtige Materie:*) dort in Glauben und Denken als poſitives Seyn oder Denken, hier als Negatives des Selbſtbewußtſeyns, das entweder ſo nur als Negatives beſtimmt iſt, Jenſeits, oder für das Selbſtbewußtſeyn ſeyend zugleich.

Unmittelbares Wiſſen iſt die Beſtimmung, man mag es nun Glauben, Wiſſen u. ſ. f. heißen. Dieß iſt das Erſte. Fragen wir nach dem Inhalt, ſo wird gewußt Gott und daß er iſt. Dieß unmittelbare Wiſſen gehört jedem Individuum an; es iſt das Individuelle, das der Gewißheit eines Jeden als ſolchen angehört. Und Gott iſt hier genommen in der Beſtimmung eines Geiſtigen überhaupt, nach der Beſtimmung der Macht, Weisheit u. ſ. f. Das ganz allgemeine Wiſſen nennen wir Denken, das beſondere nennen wir Anſchauung; und das Hineinbringen der äußerlichen Beſtimmungen nennen wir Verſtand. Das Allgemeine im Menſchen iſt das Denken, z. B. das religiöſe Gefühl; das Thier hat es nicht, es iſt ein menſchliches

*) *S. Oben, S.* 508.

Gefühl: und ſofern es religiös iſt, iſt es als Gefühl eines Denkenden, und die Beſtimmung des Gefühls nicht Beſtimmung eines natürlichen Triebes u. ſ. f., ſondern Beſtimmung des Denkens. Gott iſt alſo das Allgemeine abſtrakt genommen, und er iſt ganz abſtrakt, ſelbſt in ſeiner Perſönlichkeit die abſolut allgemeine Perſönlichkeit. Weſentlich iſt vor Augen zu haben, daß das, was in dem unmittelbaren Wiſſen geoffenbart wird, das Allgemeine iſt. Aber das unmittelbare Wiſſen iſt das natürliche, das ſinnliche Wiſſen; und wenn der Menſch dazu gekommen iſt, von Gott zu wiſſen als nur Gegenſtand des Geiſtes, ſo iſt dieß Reſultat vermittelt durch Lehre, durch lang fortgeſetzte Bildung. Die Aegypter haben ebenſo unmittelbar gewußt, daß Gott ein Ochſe, eine Katze iſt; und die Indier wiſſen noch jetzt mehr dergleichen. Es iſt ſo ein Mangel der einfachen Reflexion, nicht zu wiſſen, daß das Allgemeine nicht im unmittelbaren Wiſſen iſt, ſondern eine Folge iſt der Bildung, der Erziehung, der Offenbarung des Menſchengeſchlechts. — Wenn man das unmittelbare Wiſſen gelten läßt, ſo hat es Jeder nur mit ſich zu thun; Alles iſt dann gerechtfertigt. Dieſer weiß dieß, Jener jenes; Alles iſt gebilligt, das Schlechteſte, Irreligiöſeſte u. ſ. f. Das Unmittelbare iſt das Natürliche; und zu wiſſen von Gott als einem Geiſtigen, iſt daher weſentlich erſt Reſultat von Vermittelung, Lehre.

Zweitens wird nun das unmittelbare Wiſſen dem vermittelten Wiſſen entgegengeſetzt; und da kommt es denn auf den Gegenſatz von Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit an. „Wir beſtanden auf der Annahme zweier verſchiedener Wahrnehmungsvermögen im Menſchen: eines Wahrnehmungsvermögens durch ſichtbare und greifbare, mithin körperliche Wahrnehmungswerkzeuge; und“ dann „eines anderen, durch ein unſichtbares, dem äußern Sinne auf keine Weiſe ſich darſtellendes Organ, deſſen Daſeyn uns allein kund wird durch Gefühle. Dieſes Organ, ein geiſtiges Auge für geiſtige Gegenſtände, iſt von den

Menſchen — allgemein — Vernunft genannt worden." *) Sie ſpricht die Thatſachen von allgemeinen, an und für ſich ſeyenden Wahrheiten aus. Dieſe Annahme, daß das Allgemeine iſt, Gott das Wahre iſt, iſt unmittelbares Wiſſen. Er nannte es innere Offenbarung, Glauben. „Wen die reinen Gefühle des Schönen und Guten, der Bewunderung und Liebe, der Achtung und Ehrfurcht, nicht überzeugen, daß er in und mit dieſen Gefühlen ein von ihnen unabhängig Vorhandenes wahrnehme, welches den äußeren Sinnen und einem auf ihre Anſchauungen allein gerichteten Verſtande unerreichbar iſt, — wider den iſt nicht zu ſtreiten." **)

Dieſe Philoſophie iſt utiliter acceptirt worden (man hat es leichter gehabt, als mit Kant): „Weiter als bis zum Gefühl Gottes kann der Gedanke überhaupt nicht gehen." Das Erkennen iſt noch ganz anderer Art, als, was Jacobi ſo nennt; gegen das endliche Erkennen iſt ſein Argumentiren ganz richtig. Das unmittelbare Wiſſen iſt nicht Erkennen, Begreifen; denn dazu gehört, daß der Inhalt beſtimmt in ſich, als konkret gefaßt werde. Bei dem unmittelbaren Wiſſen iſt es der Fall, daß von Gott nur das gewußt wird, daß er Gott iſt. Sollte es Beſtimmungen geben von Gott, ſo müßten ſie, nach Jacobi, als ein Endliches gefaßt werden; ihr Erkennen wäre wieder Fortgang von Endlichem zu Endlichem. Es bleibt alſo nur die unbeſtimmte Vorſtellung von Gott, — ein „Ueber mir," beſtimmungsloſes Jenſeits. So iſt das daſſelbe Reſultat, als die Aufklärung, — das höchſte Weſen, wie bei der franzöſiſchen Philoſophie. Es iſt dieß das Reſultat der Aufklärung (wie bei Kant), nur noch mit der Meinung, als ob dieſe Leerheit die höchſte Philoſophie wäre.

Dieß ſind ſehr dürftige Beſtimmungen. Wenn die Beſtim-

*) Werke, B. II, S. 74.
**) Ebendaſelbſt, S. 76.

mung der Philosophie darauf hinausliefe, so wäre sie sehr arm; diese Bestimmungen sind nur Formen, deren keine für sich Wahrheit hat. Die letzte Form, daß die Unmittelbarkeit als das Absoluteste gefaßt wird, zeigt den Mangel aller Kritik, aller Logik. Die kantische Philosophie ist die kritische Philosophie; aber man hat es aus ihr vergessen, daß man das Unendliche nicht mit endlichen Kategorien ausmachen kann. Was den Gegensatz näher anbetrifft, so kann alles Wissen unmittelbar seyn; aber alles unmittelbare Wissen ist auch vermittelt in sich. Dieß wissen wir in unserem Bewußtseyn, und können es an den allgemeinsten Erscheinungen sehen. Ich weiß z. B. unmittelbar von Amerika, und doch ist dieß Wissen sehr vermittelt. Stehe ich in Amerika und sehe den Boden, so mußte ich erst hinreisen, Kolumbus mußte es erst entdecken, Schiffe mußten gebaut werden u. s. f.; alle diese Erfindungen gehören dazu. Das, was wir jetzt unmittelbar wissen, ist ein Resultat von unendlich vielen Vermittelungen. So wie ich ein rechtwinkliges Dreieck sehe, weiß ich, die Quadrate der Katheten sind gleich dem Quadrate der Hypothenuse; ich weiß dieß unmittelbar, und doch habe ich es nur gelernt, und bin überzeugt durch die Vermittelung des Beweises. Das unmittelbare Wissen ist so überall vermittelt. Daß aber auch das als unmittelbar behauptete Wissen von Gott ein vermitteltes Wissen ist, ist ebenso leicht einzusehen. Der unmittelbare Mensch ist der natürliche Mensch in seinem natürlichen Verhalten, in seiner Begierde, der nicht das Allgemeine weiß. Die Kinder, die Eskimo's u. s. f. wissen von Gott nichts; der natürliche Mensch ist, wie er nicht seyn soll. Es gehört die Vermittelung dazu, vermittelst der Erhebung über das Natürliche zum Bewußtseyn, zum Wissen des Allgemeinen, des Höheren zu kommen; dann weiß man es zwar unmittelbar, aber man kommt nur durch die Vermittelung dazu. Ich denke, ich weiß von dem Allgemeinen unmittelbar; aber eben dieß Denken ist der Proceß in sich selbst, — es ist Bewegung, Lebendigkeit. Alle

Lebendigkeit iſt Proceß in ſich, iſt vermittelt, um ſo mehr noch geiſtige Lebendigkeit; und ſie iſt dieß, von Einem zum Andern überzugehen, vom bloß Natürlichen, Sinnlichen zum Geiſtigen. Der Gegenſatz vom unmittelbaren und vermittelten Wiſſen iſt ſo ganz leer; es iſt eine der letzten Flachheiten, ſo etwas für einen wahrhaften Gegenſatz zu halten: es iſt der trockenſte Verſtand, der meint, daß eine Unmittelbarkeit etwas ſeyn könne für ſich, ohne Vermittelung in ſich. Und die Philoſophie thut nichts, als dieß zum Bewußtſeyn zu bringen; die Philoſophie zeigt die Vermittelung, die der Sache nach darin iſt, z. B. in der Religion u. ſ. f., auf.

Wenn jeder Standpunkt aber eine Seite hat, worin er gerechtfertigt iſt, ſo liegt in dieſem Standpunkte, daß der menſchliche Geiſt unmittelbar von Gott weiß, das Große, daß dieß eine Anerkenntniß der Freiheit des menſchlichen Geiſtes iſt. In ihr iſt die Quelle des Wiſſens von Gott; alle Aeußerlichkeit, Autorität, iſt ſo in dieſem Princip aufgehoben. Es iſt das Princip, aber auch nur das Princip der Freiheit des Geiſtes. Es iſt das Große unſerer Zeit, daß die Freiheit, das Eigenthum des Geiſtes, daß er in ſich bei ſich iſt, anerkannt iſt, daß er in ſich dieß Bewußtſeyn hat. Dieß iſt aber nur abſtrakt; denn das Weitere iſt, daß das Princip der Freiheit wieder zur reinen Objektivität kommt, daß nicht Alles, was mir einfällt, in mir aufſteigt, darum, weil es in mir geoffenbart wird, wahr iſt: ſondern daß es gereinigt wird, und ſeine wahrhafte Objektivität erhält. Dieſe erhält es nur durch den Gedanken, der das Beſondere, Zufällige abſtreift, — eine Objektivität, die von der bloßen Subjektivität unabhängig und an und für ſich iſt, ſo daß das Princip der Freiheit des Geiſtes reſpektirt wird. Der eigene Geiſt muß ihm Zeugniß geben, daß Gott der Geiſt iſt. Der Geiſt muß dem Geiſte Zeugniß geben, der Inhalt muß der wahrhafte ſeyn; aber dieß konſtatirt ſich nicht dadurch, daß es mir geoffenbart, verſichert wird. Dieß iſt der Standpunkt; und wir haben ſo das

Mangelhafte deſſelben und das Große des Princips, das darin liegt, geſehen.

B. Kant.

Die Erſcheinung der kantiſchen Philoſophie iſt gleichzeitig; ſie iſt ausführlicher zu betrachten.

Kant kehrt zum Standpunkt des Sokrates zurück, zum Denken, aber mit der unendlichen Beſtimmung zum Konkreten, mit der Regel der Vollkommenheit. Carteſius ſetzte die Gewißheit als Einheit des Denkens und Seyns. Jetzt haben wir das Bewußtſeyn des Denkens in ſeiner Subjektivität: d. i. α) als Beſtimmtheit gegen die Objektivität; β) als Endlichkeit, Fortgehen an endlichen Beſtimmungen. Wir ſehen die Freiheit des Subjekts, wie bei Sokrates und den Stoikern; aber die Aufgabe in Anſehung des Inhalts iſt höher geſtellt. Es wird gefordert die Erfüllung mit der Idee der Vollkommenheit, d. i. daß der Inhalt ſelbſt ſey die Einheit des Begriffs und der Realität.

Das abſtrakte Denken, die eigene Ueberzeugung, iſt das Feſte, ſeine Erfüllung die Erfahrung, das Mittel der Erfahrung das formelle Denken und Schlieſſen. Bei Jacobi kommt: α) dieß Denken, die Demonſtration, nicht über das Endliche, Bedingte hinaus; β) auch wenn der Gegenſtand Gott, der metaphyſiſche, iſt, ſo iſt die Demonſtration vielmehr dieß, ihn bedingt, endlich zu machen; γ) das Unbedingte, was denn doch gewiß, das Abſolute iſt nur im Glauben, in der unmittelbaren Gewißheit, — ein ſubjektiv Feſtes, aber Unerkennbares, d. h. Unbeſtimmtes, Unbeſtimmbares, ſomit Unfruchtbares. — In der kantiſchen Philoſophie iſt dieß Denken als entſcheidend aufzufaſſen. Im Endlichen, im Zuſammenhange mit demſelben erhebt ſich ein abſoluter Standpunkt, der das Mittelglied iſt, das Verbindende des Endlichen und zum Unendlichen Emporführende iſt. — Beide bleiben Philoſophien der Subjektivität. Gott iſt bei Kant α) in der Erfahrung nicht zu finden: weder in der äußeren, wie

Lalande ſagte, er habe am ganzen Himmel geſucht, und ihn nicht gefunden; noch in der inneren, — die Myſtiker, Schwärmer können allerhand in ſich erfahren, und ebenſo Gott, d. i. das Unendliche, erfahren. β) Kant ſchließt auf Gott: er iſt eine Hypotheſe zur Erklärung, — das Poſtulat der praktiſchen Vernunft iſt daſſelbe;*) je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse, gab ein franzöſiſcher Aſtronom dem Kaiſer Napoleon zur Antwort.

Der Standpunkt der kantiſchen Philoſophie iſt, daß das Denken durch ſein Raiſonnement dahin kam, ſich in ſich ſelbſt als abſolut und konkret, als frei, Letztes zu erfaſſen. Es erfaßte ſich als ſolches, daß es in ſich Alles in Allem ſey. Für ſeine Autorität iſt nichts Aeußeres Autorität; alle Autorität kann nur durch das Denken gelten. So iſt das Denken in ſich ſelbſt beſtimmend, konkret. Dieſes in ſich ſelbſt konkrete Denken iſt zweitens als etwas Subjektives aufgefaßt worden; und dieſe Seite der Subjektivität iſt die Form, die in der jacobi'ſchen Anſicht vorzüglich die herrſchende iſt. Daß Gott iſt, iſt nicht an und für ſich wahr; zum Erkennen gehört ſein objektives Anundfürſichſeyn, aber er ſoll nicht erkannt ſeyn. Es iſt Thatſache meines Bewußtſeyns, daß er außer meinem Bewußtſeyn ſelbſtſtändig iſt; dieſes iſt aber ſelbſt durch mein Bewußtſeyn geſetzt, die ſubjektive Seite iſt alſo bei Jacobi Hauptmoment. Daß das Denken konkret ſey, hat Jacobi mehr auf der Seite gelaſſen. Indem das Denken ſubjektiv iſt, ſo wird ihm die Fähigkeit abgeſprochen, das Anundfürſichſeyende zu erkennen.

Das Wahrhafte der kantiſchen Philoſophie iſt, daß das Denken als konkret in ſich, ſich ſelbſt beſtimmend aufgefaßt iſt; ſo iſt die Freiheit anerkannt. Rouſſeau hat ſo in der Freiheit ſchon das Abſolute aufgeſtellt: Kant hat daſſelbe Princip aufgeſtellt, nur mehr nach theoretiſcher Seite; Frankreich faßt dieß nach der Seite des Willens auf. Die Franzoſen ſagen:

*) *Kritik d. prakt. Vernunft* (4. *Aufl.*, *Riga* 1797), *S.* 226—227.

Il a la tête près du bonnet; sie haben den Sinn der Wirklichkeit, des Handelns, Fertigwerdens, — die Vorstellung geht unmittelbarer in Handlung über. So haben sich die Menschen praktisch an die Wirklichkeit gewendet. So sehr die Freiheit in sich konkret ist, so wurde sie doch als unentwickelt in ihrer Abstraktion an die Wirklichkeit gewendet; und Abstraktionen in der Wirklichkeit geltend machen, heißt Wirklichkeit zerstören. Der Fanatismus der Freiheit, dem Volke in die Hand gegeben, wurde fürchterlich. In Deutschland hat dasselbe Princip das Interesse des Bewußtseyns für sich genommen; aber es ist theoretischer Weise ausgebildet worden. Wir haben allerhand Rumor im Kopfe und auf dem Kopfe; dabei läßt der deutsche Kopf eher seine Schlafmütze ganz ruhig sitzen, und operirt innerhalb seiner. Das letzte Resultat der kantischen Philosophie ist die Aufklärung; das Denken ist nicht zufällig raisonnirend, sondern konkret.

Immanuel Kant wurde 1724 zu Königsberg geboren, studirte dort anfangs Theologie, trat im Jahre 1755 als akademischer Lehrer auf: 1770 wurde er Professor der Logik, und starb in Königsberg 1804, den 12. Februar, beinahe 80 Jahre alt;*) er ist nicht aus Königsberg hinausgekommen.

Indem nun hier so das Denken als Denken nur das positive Sichselbstgleiche war, und sich so faßte: so sahen wir das negative sich bewegende Denken, den absoluten Begriff in Frankreich in seiner Macht, und auch in der Aufklärung so nach Deutschland übergehen, daß alles Ding, alle Existenz, alles Thun und Lassen etwas Nützliches seyn sollte, d. h. eben das Ansich aufgehoben und nur für ein Anderes seyn sollte; und dasjenige, für welches Alles seyn sollte, ist der Mensch, das Selbstbewußtseyn, aber als alle Menschen überhaupt. Das Bewußtseyn über dieß Thun, eine abstrakte Weise, ist die kantische Philosophie. Der sich selbst denkende, in sich gehende absolute Begriff ist es

*) *Tennemann's Grundriss der Gesch. d. Philos. von Wendt*, §. 380, *S.* 465—466.

nun, den wir in Deutſchland hervortreten ſehen, daß in das Selbſtbewußtſeyn alle Weſenheit falle, — den Idealismus, der dem Selbſtbewußtſeyn alle Momente des Anſich vindicirt, aber ſelbſt zuerſt noch mit einem Gegenſatze behaftet bleibt, doch dieſes Anſich noch unterſcheidet. Oder die kantiſche Philoſophie führt die Weſenheit in das Selbſtbewußtſeyn zurück, aber kann dieſem Weſen des Selbſtbewußtſeyns, oder dieſem reinen Selbſtbewußtſeyn keine Realität verſchaffen, in ihm ſelbſt das Seyn nicht aufzeigen: begreift das einfache Denken, als den Unterſchied an ihm ſelbſt habend, aber begreift noch nicht, daß alle Realität eben in dieſem Unterſcheiden beſteht: weiß über die Einzelnheit des Selbſtbewußtſeyns nicht Meiſter zu werden: beſchreibt die Vernunft ſehr gut, aber thut dieß auf eine gedankenloſe, empiriſche Weiſe, die ſich ihre Wahrheit ſelbſt wieder raubt.

Die kantiſche Philoſophie iſt theoretiſch die methodiſch gemachte Aufklärung, nämlich, daß nichts Wahres, ſondern nur die Erſcheinung gewußt werden könne. Sie führt das Wiſſen in das Bewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn hinein, aber hält es auf dieſem Standpunkte als ſubjektives und endliches Erkennen feſt. Und wenn ſie ſchon den Begriff und die unendliche Idee berührt, ſeine formellen Beſtimmungen ausſpricht und zur konkreten Forderung derſelben kommt: ſo verwirft ſie dieſelbe wieder als das Wahre, macht ſie zu einem bloß Subjektiven, weil ſie einmal das endliche Erkennen als den fixen, letzten Standpunkt angenommen hat. Dieſe Philoſophie hat der Verſtandesmetaphyſik, als einem objektiven Dogmatismus, ein Ende gemacht, in der That aber dieſelbe nur in einen ſubjektiven Dogmatismus, d. i. in ein Bewußtſeyn, in welchem dieſelben endlichen Verſtandesbeſtimmungen beſtehen, überſetzt, und die Frage nach dem, was an und für ſich wahr iſt, aufgegeben.

Wir wollen dem Gange Kant's folgen. Die kantiſche Philoſophie hat unmittelbare Beziehung auf das, was oben von

Hume angeführt iſt. *) Der allgemeine Sinn der kantiſchen Philoſophie iſt der, daß ſich ſolche Beſtimmungen, wie die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, nicht in der Wahrnehmung finden, wie Hume gezeigt hat; ſie haben alſo eine andere Quelle, als das Wahrnehmen, und dieſe Quelle iſt das Subjekt, Ich in meinem Selbſtbewußtſeyn. **)

Dieß iſt der Hauptſatz der kantiſchen Philoſophie. Sie wird auch kritiſche Philoſophie genannt, indem ihr Zweck, zunächſt iſt, ſagt Kant, eine Kritik des Erkenntnißvermögens zu ſeyn. ***) Vor dem Erkennen muß man das Erkenntnißvermögen unterſuchen. †) Das iſt dem Menſchenverſtand plauſibel, ein Fund für den geſunden Menſchenverſtand. Das Erkennen wird vorgeſtellt als ein Inſtrument, die Art und Weiſe, wie wir uns der Wahrheit bemächtigen wollen; ehe man alſo an die Wahrheit ſelbſt gehen könne, müſſe man zuerſt die Natur, die Art ſeines Inſtruments erkennen. Es iſt thätig; man müſſe ſehen, ob dieß fähig ſey, das zu leiſten, was gefordert wird, — den Gegenſtand zu packen; man muß wiſſen, was es an dem Gegenſtand ändert, um dieſe Aenderungen nicht mit den Beſtimmungen des Gegenſtandes ſelbſt zu verwechſeln. ††) — Es iſt, als ob man mit Spießen und Stangen auf die Wahrheit losgehen könnte. Vor der Wahrheit erkennt das Erkennen nichts Wahres; es geht ihm dann wie den Juden, der Geiſt geht mitten hindurch. Das Erkenntnißvermögen unterſuchen heißt: Es erkennen. Die Forderung iſt alſo dieſe: Man ſoll das Erkenntnißvermögen erkennen, ehe man erkennt; es iſt daſſelbe wie mit dem Schwimmen-Wollen, ehe man in's Waſſer geht. Die Unterſuchung des Erkenntnißvermögens iſt ſelbſt erkennend, kann nicht

*) *S. Oben, S.* 495 *flg.*

**) *Kritik der reinen Vernunft* (*Sechste Aufl., Leipzig* 1818), *S.* 3—5.

***) *Ebendaſelbſt, Vorrede, S. XVIII—XIX.*

†) *Ebendaſelbſt, S.* 5—8.

††) *Ebendaſelbſt, S.* 1.

zu dem kommen, zu was es kommen will, weil es ſelbſt dieß iſt, — nicht zu ſich kommen, weil es bei ſich iſt.

Indem Kant ſo das Erkennen der Betrachtung unterwirft, ſo iſt dieß ein großer, wichtiger Schritt. Dieſe Kritik des Erkennens betrifft alſo das empiriſche Erkennen Locke's, das vorgiebt, es gründe ſich auf Erfahrung, und die mehr metaphyſiſche Art des wolf'ſchen und deutſchen Philoſophirens überhaupt, welches die Wendung genommen hatte, nach der mehr empiriſchen Manier zu verfahren, die geſchildert iſt. — Im Praktiſchen herrſchte damals die ſogenannte Glückſeligkeitslehre, die Moral war auf Triebe gegründet; der Begriff des Menſchen und die Art, wie er dieſen Begriff realiſiren ſoll, iſt aufgefaßt als Glückſeligkeit, ſeine Triebe zu befriedigen. Kant hat richtig gezeigt, daß dieß eine Heteronomie, nicht Autonomie der Vernunft ſey, eine Beſtimmung durch Natur, ſomit ohne Freiheit. Aber weil das kantiſche Vernunftprincip freilich formal, und ſie von der Vernunft aus nicht weiter konnten, und doch die Moral einen Inhalt erhalten ſollte, ſo iſt Fries und Andere wieder Glückſeligkeitslehrer, hüten ſich freilich, es ſo zu heißen. — Wir ſehen einer Seits geſunden Menſchenverſtand, Erfahrung, Thatſachen des Bewußtſeyns. Anderer Seits iſt aber auch noch wolfiſches Metaphyſiciren im Schwange geweſen, wie z. B. bei Mendelsſohn. Dieß Metaphyſiciren hat ſich unterſchieden gehalten von dem bloß empiriſchen Verfahren; aber ſeine Hauptthätigkeit hat darin beſtanden, den Gedankenbeſtimmungen, wie z. B. Möglichkeit, Wirklichkeit, Gott u. ſ. f. Verſtandesbeſtimmungen zum Grunde zu legen, und damit zu raiſonniren. Gegen Beides iſt zunächſt kantiſche Philoſophie gerichtet. (Hume geht gegen die Allgemeinheit und Nothwendigkeit jener Beſtimmungen: Jacobi gegen die Endlichkeit derſelben: Kant gegen die Objektivität derſelben, obzwar ſie objektiv ſind im Sinne des Allgemeingültigen und Nothwendigen.) Der Hauptſatz derſelben iſt der einfache, der ſchon angeführt iſt. Erſchwert wird ihr Studium durch die Breite,

Weitläufigkeit und eigenthümliche Terminologie, in der sie vorgestellt ist. Indessen hat die Breite auch einen Vortheil; dasselbe wird oft wiederholt, so daß man die Hauptsätze behält und nicht leicht aus dem Auge verlieren kann. — Ich will die Hauptmomente kurz anführen.

Das Erste, Allgemeinste ist dieß. Kant ist von Hume ausgegangen. Hume zeigt gegen Locke, daß Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht in der Wahrnehmung anzutreffen seyen; Locke sagt, der Geist sey tabula rasa, und durch Erfahrung bekommen wir sie. Kant giebt nun sogleich von Haus aus zu, daß in der Wahrnehmung keine Nothwendigkeit und Allgemeinheit, nämlich in den äußeren Dingen selbst, daß aber zugleich Nothwendigkeit und Allgemeinheit doch vorhanden sind, in den Beispielen der Mathematik und Naturwissenschaft.*) Die Frage ist nun: Wo sind sie zu finden? Daß wir die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, als welches erst das Objektive ausmache, verlangen, dieses Factum läßt Kant stehen. Aber, sagt er dann gegen Hume, weil nun Nothwendigkeit und Allgemeinheit nicht in den äußeren Dingen ist, so müssen sie a priori, d. h. in der Vernunft selbst liegen, in der Vernunft als selbstbewußter Vernunft; sie kommen dem Denken zu. Auf der anderen Seite setzt er sich der wolfischen Metaphysik entgegen, nimmt den Bestimmungen derselben die sachliche Bedeutung, und zeigt, wie sie bloß dem subjektiven Denken zugeschrieben werden müssen. — Gleichzeitig erklärte sich auch Jacobi gegen diese Metaphysik; aber da er besonders von den Franzosen und Deutschen ausging, so war sein Gesichtspunkt ein anderer: Daß nämlich unser endliches Denken nur endliche Bestimmungen zu setzen, also Gott, Geist nur nach endlichen Verhältnissen zu betrachten wisse.

Diese Bestimmungen des Denkens sind näher von der Art, daß sie Bestimmungen der Allgemeinheit, der Einheit überhaupt

*) *Kritik der reinen Vernunft*, S. 4, 11, 13.

ſind. Einheit heißt die Verknüpfung von unterſchiedenen Beſtimmungen, und das Denken nennt Kant inſofern Syntheſiren, Verknüpfen. Das Denken enthält aber ſchon in ihm ſelbſt, in ſeinen Beſtimmungen ſolche Verknüpfungen; es iſt ein Einen, ein Vereinen von Unterſchieden. Die Unterſchiede ſind der Stoff, der durch die Erfahrung gegeben iſt; und um dieſen Stoff zu verknüpfen, muß in den ſubjektiven Beſtimmungen ſchon die Anlage ſeyn, ſie verknüpfen zu können, wie in Urſach und Wirkung (Kauſalität) u. ſ. f. Dieß iſt für ſich ſelbſt eine Verknüpfung. *)

Kant ſtellt nun die Frage der Philoſophie auch ſo: „Wie ſind ſynthetiſche Urtheile a priori möglich?“ **) Urtheil heißt Verknüpfung von Gedankenbeſtimmungen, wie Subjekt und Prädikat; Syntheſiren heißt Verknüpfen. Synthetiſche Urtheile a priori ſind nichts Anderes, als ein Zuſammenhang des Entgegengeſetzten durch ſich ſelbſt, oder der abſolute Begriff, d. h. Beziehungen von unterſchiedenen Beſtimmungen, Verknüpfungen, die nicht durch die Erfahrung gegeben ſind, wie Urſach und Wirkung u. ſ. f.; es ſind Denkbeſtimmungen. Hume zeigt ſchon, daß ſie nicht in der Erfahrung ſind. Da iſt nun Raum und Zeit das Verbindende; ſie ſind alſo a priori, d. h. im Selbſtbewußtſeyn. Das iſt die große Seite dieſer Philoſophie. Kant zeigt dieß auf, daß das Denken in ſich konkret ſey, ſynthetiſche Urtheile a priori habe, die nicht aus der Wahrnehmung geſchöpft werden. Die Idee, die darin liegt, iſt groß; aber die Ausführung ſelbſt bleibt innerhalb ganz gemeiner, roher, empiriſcher Anſichten, und kann auf nichts weniger Anſpruch machen, als auf Wiſſenſchaftlichkeit. Und anderen Theils erhält dieß wieder einen ganz gemeinen Sinn. Es iſt Mangel an philoſophiſcher Abſtraktion in der Darſtellung, in gemeinſter Weiſe geſprochen. Von der barbariſchen Terminologie nicht zu ſprechen, bleibt

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 8—9, 75—77.
**) *Ebendaſelbſt*, S. 15.

Kant innerhalb der pſychologiſchen Anſicht und empiriſchen Manier eingeſchloſſen.

Kant nennt nun ſeine Philoſophie deshalb Transcendental-Philoſophie (dieſe Ausdrücke ſind barbariſch), d. h. ein Syſtem der Principien der reinen Vernunft d. h. der Principien, die das Allgemeine und Nothwendige in dem ſelbſtbewußten Verſtande aufzeigen, ohne ſich mit Gegenſtänden zu beſchäftigen, *) noch zu unterſuchen, was Allgemeinheit und Nothwendigkeit ſey; dieß wäre transcendent. Transcendent und transcendental iſt zu unterſcheiden. Die transcendente Mathematik iſt die, in der die Beſtimmung des Unendlichen vornehmlich gebraucht wird. In dieſer Sphäre der Mathematik ſagt man z. B., der Kreis beſteht aus unendlich vielen geraden Linien; die Peripherie wird vorgeſtellt als gerade, und indem ſo das Krumme als Gerades vorgeſtellt wird, ſo geht dieß über die geometriſche Beſtimmung hinaus; iſt ſo transcendent. — Die Transcendental-Philoſophie beſtimmt Kant ſo, daß es nicht eine Philoſophie ſey, die mit Kategorien hinausgeht über ihre Sphäre, ſondern die die Quellen aufzeigt von dem, was transcendent werden kann; es bezieht ſich dieſer Ausdruck nur auf die Quellen ſolcher Beſtimmungen, und dieß iſt das Bewußtſeyn. Transcendent würde das Denken ſeyn, wenn dieſe Beſtimmungen von Allgemeinheit, Urſach und Wirkung vom Objekt ausgeſagt würden; man würde vom Subjektiven in ein Anderes transcendiren. Dazu ſind wir dem Reſultat nach nicht berechtigt, aber ſchon im Anfange nicht, da wir das Denken nur innerhalb ſeiner betrachten. Wir wollen alſo nicht die Beſtimmungen in ihrem objektiven Sinne betrachten, ſondern, inſofern das Denken die Quelle ſolcher ſynthetiſchen Beziehungen iſt; das Transcendentale beſteht darin, im ſubjektiven Denken ſolche Beſtimmungen aufzuzeigen. Das Nothwendige und Allgemeine erhält hier

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 19.

die Bedeutung, in dem menſchlichen Erkenntnißvermögen zu liegen. Von dieſem menſchlichen Erkenntnißvermögen aber unterſcheidet Kant noch das Anſich, Ding-an-ſich; ſo daß jene Allgemeinheit und Nothwendigkeit doch zugleich nur eine ſubjektive Bedingung des Erkennens iſt, daß die Vernunft mit ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit doch nicht zur Erkenntniß der Wahrheit kommt. *) Denn ſie hat als Subjektivität, zur Erkenntniß, der Anſchauung und Erfahrung nöthig, eines empiriſch gegebenen Stoffes. Dieß ſind die Beſtandſtücke, wie es Kant nennt, derſelben; ein Stück hat ſie an ihr ſelbſt, das andere aber iſt das empiriſch gegebene. **) Wenn die Vernunft für ſich ſeyn will, an ihr ſelbſt und aus ihr ſelbſt Wahrheit ſchöpfen will: ſo wird ſie transcendent, ſie überfliegt die Erfahrung, weil ſie des anderen Beſtandſtücks entbehrt, und erzeugt dann *bloße* Hirngeſpinnſte. Sie iſt daher im Erkennen nicht konſtitutiv, ſondern nur regulativ; ſie iſt die Einheit und Regel für das ſinnliche Mannigfaltige. Dieſe Einheit aber für ſich iſt das Unbedingte, das, die Erfahrung überfliegend, nur in Widerſprüche geräth. Im Praktiſchen nur iſt die Vernunft konſtitutiv. Die Kritik der Vernunft iſt eben dieß, nicht die Gegenſtände zu erkennen, ſondern die Erkenntniß, und die Principien derſelben, ihre Grenze und Umfang, daß ſie nicht überfliegend wird. ***) — Dieß iſt das Allgemeine, das wir nun in ſeinen einzelnen Theilen näher betrachten wollen.

Näher nimmt Kant den Weg, daß er 1) die theoretiſche Vernunft betrachtet, die Erkenntniß, die ſich auf äußere Gegenſtände bezieht. Er unterſucht 2) den Willen als Selbſtverwirklichung: 3) die Urtheilskraft, die eigentliche Betrachtung der Einheit des Allgemeinen und der Einzelnheit; wie weit ſie es da bringt,

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 255—256.

**) *Ebendaſelbſt*, S. 107.

***) *Ebendaſelbſt*, S. 497—498; *Kritik d. prakt. Vernunft*, S. 254; *Kritik d. Urtheilskraft* (3. *Aufl. Berlin*, 1799), *Vorrede*, S. V.

werden wir ebenfalls sehen. Die Kritik des Erkenntnißvermögens ist aber die Hauptsache.

1. Theoretische Vernunft. Kant geht nun psychologisch zu Werke, d. h. geschichtlich; er geht die Hauptweisen des theoretischen Bewußtseyns durch. Das Erste ist die Anschauung, das Sinnliche: das Zweite der Verstand: das Dritte die Vernunft. Das erzählt er so her, nimmt es ganz empirisch auf, ohne es aus dem Begriff zu entwickeln.

a. Sinnlichkeit. Den Anfang dieses Aprioriſchen, Transcendentalen macht das Aprioriſche der Sinnlichkeit, die Formen der Sinnlichkeit. Erfahrung ist, daß wir eine Sinnlichkeit haben, durch Vorstellungen als äußere afficirt zu werden. In der Anschauung findet sich allerhand Inhalt. Er unterscheidet dabei zuerst die Empfindung als äußerlich, Roth, Farbe, Hartes: und innere, das Rechtliche, Zorn, Liebe, Furcht, Angenehmes, Religiöses u. s. f. Solcher Inhalt macht das Eine Bestandstück aus, er gehört dem Gefühle an; diese sind alle Subjektives, und nur subjektiv. In diesem Sinnlichen ist aber auch ein allgemeines Sinnliches selbst; dieß Andere bei solchem Stoff ist die Bestimmung von Raum und Zeit, sie sind das Leere. Außer uns ist das Räumliche, für sich ist es unerfüllt; die Erfüllung macht jener Stoff aus, Farbiges, Weiches u. s. w. Die Zeit ist ebenso leer; derselbe Stoff oder anderer, vornehmlich innere Gefühle sind das Bestimmende. Raum und Zeit sind reine Anschauungen, d. h. abstrakte Anschauungen, — Empfinden und Anschauen: so daß wir die Empfindung außer uns verlegen, entweder in die Zeit als fließend, oder in den Raum als abgetrennt neben einander. Der Inhalt ist neben oder nach einander; isoliren wir das Neben und Nach, so haben wir Raum und Zeit. Dieses reine Anschauen sind die Formen der Anschauung. Jetzt heißt freilich Alles Anschauung, Denken, Bewußtseyn; Gott, der doch nur dem Gedanken angehört, heißt Anschauung, sogenanntes unmittelbares Bewußtseyn. Also Raum

und Zeit iſt das Allgemeine des Sinnlichen ſelbſt, nach Kant die aprioriſchen Formen der Sinnlichkeit; ſie gehören auch nicht der Empfindung an als ſolcher, inſofern ſie unmittelbar beſtimmt iſt. Ich habe dieſe oder jene Empfindung, es iſt immer eine einzelne; das Allgemeine, der Raum und die Zeit, gehören der Sinnlichkeit a priori an. — Dieſe Beurtheilung nennt er nun transcendentale Aeſthetik. Jetzt heißt Aeſthetik die Kenntniß des Schönen. Hier iſt es die Lehre von der Anſchauung nach dem, was das Allgemeine in der Anſchauung iſt, d. h. was im Subjekt als ſolchen liegt, ihm zukommt, d. h. Raum und Zeit. Die Härte iſt meine Empfindung; Anſchauung iſt, daß ich etwas Hartes empfinde, das Harte hinauslege in den Raum. Es iſt dieſe Theilung von Subjektivität und Objektivität. Im Raum iſt der Inhalt außer einander und außer mir; es iſt die Thätigkeit, das Thun der aprioriſchen Sinnlichkeit, den Inhalt hinauszuwerfen. Dieß iſt der Raum: oder die Zeit, ſobald es ein Vorübergehendes iſt.*)

„1) Der Raum iſt kein empiriſcher Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden.“ (Daß nun Raum und Zeit keine empiriſche Begriffe ſind, — in ſolchen barbariſchen Formen ſpricht Kant beſtändig; Begriff iſt nichts Empiriſches.) „Denn damit ich meine Empfindungen auf etwas außer mir beziehe, ſetze ich den Raum voraus. Daß etwas Aeußerliches in verſchiedenem Orte oder Zeit vorgeſtellt werde, muß die Vorſtellung des Raumes und der Zeit ſchon vorhergegangen ſeyn; oder ſie kann nicht von der äußeren Erfahrung abgeborgt ſeyn, ſondern die äußere Erfahrung iſt erſt durch dieſe vorausgeſetzte Vorſtellung möglich.“ D. h. Zeit und Raum ſind das Allgemeine der ſinnlichen Erfahrung; ſie ſind Anſchauungen, aber a priori. Die Erfüllung iſt ohnehin ſubjektiv, gehört dem Gefühle an. Das, was als das Objektive erſcheinen kann, Raum

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 25—27.

und Zeit, ist nichts Empirisches, sondern das Bewußtseyn hat vorher in ihm selbst Raum und Zeit; sie erst machen es möglich, daß Partikulares, die Erfüllung, in sie gesetzt wird. „2) Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt. Raum und Zeit ist eine Vorstellung a priori, weil man sich die Dinge nicht vorstellen kann ohne Raum und Zeit; sie liegen nothwendig den äußeren Erscheinungen zum Grunde." Als a priori sind sie allgemein und nothwendig; nämlich so finden wir es. Aber daß sie vorher müssen da seyn, als Vorstellungen zum Grunde liegen, folgt nicht. Zum Grunde liegen sie wohl, aber ebenso als ein äußerliches Allgemeines. Es ist die Sache so vorgestellt: Es sind da draußen Dinge an sich, aber ohne Zeit und Raum; nun kommt das Bewußtseyn, und hat vorher Zeit und Raum in ihm, als die Möglichkeit der Erfahrung, so wie, um zu essen, es Mund und Zähne u. s. w. hat, als Bedingungen des Essens. Die Dinge, die gegessen werden, haben den Mund und die Zähne nicht, und wie es den Dingen das Essen anthut, so thut es ihnen Raum und Zeit an; wie es die Dinge zwischen Mund und Zähne legt, so in Raum und Zeit. — „3) Raum und Zeit ist kein allgemeiner" (abstrakter) „Begriff von Verhältnissen der Dinge, sondern eine Anschauung. Denn man kann sich den Raum nur als einen einigen vorstellen; er hat nicht Bestandtheile." Der abstrakte Begriff (die allgemeine Vorstellung) aber, z. B. Baum, in seiner Wirklichkeit ist eine Menge einzelner getrennter Bäume. Räume aber sind nicht solche besondere, oder auch nicht Theile; sondern es bleibt Eine Kontinuität. Er ist daher eine unmittelbare, einfache Einheit oder Kontinuität. Sie sind Abstrakta. Die Anschauung, Wahrnehmung hat immer nur etwas Einzelnes vor sich; der Raum, die Zeit sind aber immer nur Eines, darum sind sie a priori. Ebenso giebt es aber auch nur Ein Blau. Raum und Zeit sind keine Gedankenbestimmungen, — besonders, wenn man keine Gedanken dabei hat. Raum und Zeit

ſind nichts Einzelnes, ſondern Allgemeines, Abſtraktes, — dieß die Natur des Raums und der Zeit: aber ein Begriff, ſobald man einen Begriff davon hat. „4) Der Raum iſt eine unendliche Menge, nicht Begriff, der wohl unter ſich, aber nicht in ſich eine unendliche Menge von Vorſtellungen enthält. Er iſt daher eine Anſchauung.“ *)

Die transcendentale Erörterung ſagt noch dieß aus, daß dieſe Vorſtellung von Raum und Zeit ſynthetiſche Sätze a priori enthalte, die mit dem Bewußtſeyn ihrer Nothwendigkeit verbunden ſind. Solche ſynthetiſche Sätze ſind z. B., daß der Raum drei Abmeſſungen habe: **) oder die Definition der geraden Linie, daß ſie der kürzeſte Weg zwiſchen zwei Punkten ſey: ebenſo 5+7=12. ***) (Dieſes Letzte iſt ſehr analytiſch, ebenſo das Andere.) Dieß iſt erſtens nicht aus der Erfahrung, — beſſer: nicht eine einzelne zufällige Wahrnehmung; dieß iſt richtig, ſie iſt allgemein und nothwendig. Zweitens iſt es aus der Anſchauung, wir haben es eben in der Anſchauung, nicht durch den Verſtand oder Begriff. Dieß faßt Kant aber nicht zuſammen. Es iſt eben in der Anſchauung unmittelbar gewiß. — Wir haben mancherlei Empfindungen, die „den eigentlichen Stoff ausmachen,“ mit denen wir äußerlich und innerlich „unſer Gemüth beſetzen:“ und das Gemüth hat „eine formale Bedingung der Art“ in ihm ſelbſt, „wie wir ſie im Gemüthe ſetzen;“ dieß iſt Raum und Zeit. †) Wie nun das Gemüth dazu kommt, gerade dieſe Formen zu haben, was die Natur der Zeit und des Raums iſt, darüber fällt es der kantiſchen Philoſophie gar nicht ein zu fragen. Was ſind Raum und Zeit an ſich, heißt nicht: Was iſt ihr Begriff; ſondern: Sind ſie Dinge äußerlich, oder Etwas im Gemüth?

---

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 29—30, 34—36.
**) *Ebendaſelbſt*, S. 30—31, 41.
***) *Ebendaſelbſt*, S. 13, 12, 150.
†) Ebendaſelbſt, S. 49.

b. Das zweite Vermögen, wie das erſte Sinnlichkeit überhaupt iſt, iſt der Verſtand; dieſer iſt nun etwas ganz Anderes, als die Sinnlichkeit. Er zählt das her, wie in der empiriſchen Pſychologie; die Darſtellung einer Nothwendigkeit eines ſolchen Fortgangs fehlt. Die Sinnlichkeit iſt Receptivität. Den Verſtand nennt Kant die Spontaneität des Denkens; dieſer Ausdruck kommt aus der leibnitziſchen Philoſophie her. Der Verſtand iſt thätiges Denken, Ich ſelbſt; er „iſt das Vermögen, den Gegenſtand ſinnlicher Anſchauung zu denken.“ Er hat aber nur Gedanken ohne Inhalt: „Gedanken ohne Inhalt ſind leer, Anſchauungen ohne Begriffe ſind blind.“ Der Verſtand bekommt von der Sinnlichkeit alſo den Stoff, ſowohl den empiriſchen als den aprioriſchen, Zeit und Raum; und er denkt dieſen Stoff, aber ſeine Gedanken ſind etwas ganz Anderes, als dieſer Stoff. Oder er iſt ein Vermögen von einer beſonderen Art; und nur wenn Beides geſchehen, die Sinnlichkeit Stoff geliefert, der Verſtand ſeine Gedanken damit verbunden hat, ſo kommt die Erkenntniß heraus. *)

Die Logik nun als transcendentale Logik ſtellt ebenſo die Begriffe auf, welche der Verſtand a priori an ihm ſelbſt hat, und „wodurch er die Gegenſtände völlig a priori denkt.“ **) Der Verſtand hat Gedanken, aber als Verſtand hat er eingeſchränkte Gedanken, Gedanken des Endlichen. Die Gedanken haben die Form, das Mannigfaltige zu einer Einheit zu bringen. Dieſe Einheit bin Ich, die Apperception des Selbſtbewußtſeyns. Ich ſoll „begleiten“; das iſt eine barbariſche Expoſition. Selbſtbewußtſeyn bin ich, das ganz leere, abſtrakte Ich, und dann das Appercipiren; dieß iſt das Beſtimmen überhaupt. Percipiren heißt mehr Empfinden, Vorſtellen; Appercipiren iſt mehr die Thätigkeit, wodurch etwas in mein Bewußtſeyn geſetzt wird. Ich bin das ganz Allgemeine, völlig Beſtimmungs-

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 54—55.
**) *Ebendaſelbſt*, S. 59.

loſe, Abſtrakte; inſofern ich einen empiriſchen Inhalt in das Ich verſetze, appercipire, ſo muß er in dieß Einfache hinein. Damit er hineinkann in dieß Eine, Einfache, muß er ſelbſt vereinfacht werden, inficirt werden von der Einfachheit. Ein Inhalt im Bewußtſeyn wird ſo Einer, wird mein Inhalt; Ich bin Ich, dieß Eine, ſo wird er in die Einheit verſetzt, ſo wird er Einer. Und dieſe Einheit des Mannigfaltigen iſt geſetzt durch meine Spontaneität; dieſe iſt das Denken überhaupt, das Syntheſiren des Mannigfaltigen. Dieß iſt ein großes Bewußtſeyn, eine wichtige Erkenntniß. Daß ich das Eine bin, und als denkend thätig, Einheit ſetzend, iſt indeſſen bei Kant nicht ſo genau auseinander geſetzt. Das, was das Denken producirt, iſt Einheit; ſo producirt es ſich ſelbſt, denn es iſt das Eine. (Die Einheit kann auch Beziehung genannt werden; inſofern ein Mannigfaltiges vorausgeſetzt wird, und dieß nach Einer Seite als Mannigfaltiges bleibt, heißt es bezogen.) Das iſt die transcendentale Apperception; das reine Appercipiren des Selbſtbewußtſeyns iſt die ſyntheſirende Funktion. Das Faſſende iſt Ich; was ich berühre, muß ſich einzwängen laſſen in dieſe Formen der Einheit. *)

Es giebt nun verſchiedene Weiſen dieſer Einfachheit. Die Beziehungen beſtimmen ſich näher; und die beſtimmten Arten dieſes Syntheſirens ſind die Kategorien, allgemeinen Denkbeſtimmungen. Es ſind, nach Kant, zwölf Grund-Kategorien, die in vier Klaſſen zerfallen; und es iſt merkwürdig und ein Verdienſt, daß jede Gattung wieder eine Dreiheit ausmacht. Die Triplicität, dieſe alte Form der Pythagoreer, Neuplatoniker und der chriſtlichen Religion, kommt hier, wiewohl ganz äußerlich, wieder hervor. 1) Die erſte Art ſind die Kategorien der Quantität: Einheit, Vielheit und Allheit. Vielheit iſt Negation des Einen, die Differenz iſt die Vielheit; und das

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 97—103.

Dritte, das Ineinsſetzen der zwei erſten, die Vielheit als geſchloſſen, iſt die Allheit. Die Allheit iſt die Vielheit als Eins geſetzt: Vieles iſt unbeſtimmt, als Eins zuſammengefaßt, iſt es Allheit; Allheit iſt umſchloſſene Vielheit. 2) Die zweite Art ſind die Kategorien der Qualität: Realität, Negation, Limitation. Die Grenze iſt ebenſo Reales, Poſitives, aber ebenſo Negation u. ſ. w. 3) Die dritte Art ſind die Kategorien der Relation, des Verhältniſſes: Subſtantialitäts-Verhältniß, Subſtanz und Accidenzen; Kauſalitäts-Verhältniß, Verhältniß von Urſach und Wirkung; und drittens Wechſelwirkung. 4) Die vierte Art ſind die Kategorien der Modalität, der Beziehung des Gegenſtändlichen auf unſer Denken: Möglichkeit, Daſeyn, Wirklichkeit, und Nothwendigkeit. Möglichkeit ſollte das Zweite ſeyn; nach dem abſtrakten Denken iſt aber das leere Vorſtellen das Erſte. Es iſt großer Inſtinkt des Begriffs, daß er ſagt: Die erſte Kategorie iſt poſitiv; die zweite iſt das Negative der erſten; das Dritte iſt das Synthetiſche aus beiden. Die Form der Triplicität, die hier nur Schema iſt, verbirgt in ſich die abſolute Form, den Begriff. Kant leitet dieſe Kategorien nicht ab, findet ſie unvollſtändig, ſagt aber, die andern ſind von ihnen abgeleitet. *)

Kant kommt nun auf folgende Weiſe zu dieſen Arten der Einheit; er nimmt ſie aus der gewöhnlichen Logik. In der allgemeinen Logik, ſagt er, werden beſondere Arten des Urtheils aufgeführt, das Urtheil wird vorgeſtellt als Art der Beziehung; daran zeigen ſich die verſchiedenen Arten der Einfachheit, des Denkens. Nämlich: Allgemeine, beſondere und einzelne Urtheile; Bejahende, verneinende, unendliche Urtheile; Kategoriſche, hypothetiſche, disjunktive; Aſſertoriſche, problematiſche und apodiktiſche. Man bemerkt, daß es ſolche Arten des Urtheils, Funktionen des Denkens, und

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 75—76, 78—82.

zugleich beſondere Weiſen des Beziehens giebt, überhaupt, daß das einfache Denken Unterſchiede an ihm hat, — daß Ich beſtimmt, Unterſchiede macht. Aus dieſer Bemerkung nimmt nun Kant die Kategorien her. Aus dieſen Urtheilen nimmt Kant die Kategorien heraus; inſofern dieſe beſonderen Weiſen des Beziehens herausgehoben werden, ſind es Kategorien. Kant nimmt ſie empiriſch auf, und die Nothwendigkeit derſelben erkennt er nicht. Er denkt nicht daran, die Einheit zu ſetzen, und aus der Einheit die Unterſchiede zu entwickeln. Daran wird gar nicht gedacht, dieſe Arten zu deduciren, ſo wenig als Raum und Zeit; ſondern ſie ſind aus der Erfahrung aufgenommen, wie ſie in der Logik zurechte gemacht ſind. Dieſes ſind Formen des Verſtandes, oder Weiſen der Beziehung des Mannigfaltigen. *)

Die transcendentale Natur dieſer Kategorien iſt nun dieſe, daß Ich die Einheit iſt, welche die Vorſtellungen, den empiriſchen Stoff, verbindet. Dieſe Einheit des Selbſtbewußtſeyns iſt die transcendentale Einheit, in welcher die Apperception; und die beſondere Art, wie dieſer Stoff verbunden wird in dem Selbſtbewußtſeyn, iſt die einzelne Kategorie, z. B. als Urſache und Wirkung, oder als Einheit überhaupt, u. ſ. f. **) Weiter ſagt Kant: Dieſe treffe man nicht in der Wahrnehmung an, was Locke behauptete, Hume läugnete. ***) Der denkende Verſtand iſt ſo alſo die Quelle der Kategorien, der ganz allgemeinen Denkbeſtimmungen. Für ſich ſind dieſe leer, unerfüllt und gehören dem Denken an; damit ſie erfüllt werden, dazu bedürfen ſie eines Stoffes. Sie haben nur einen Inhalt durch den gegebenen mannigfaltigen Stoff der Anſchauungen; ſie ſind die Beziehung, das in Einheit Setzen der mannigfaltigen Stoffe, und haben nur Bedeutung durch ihre Verbindung mit dieſen

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 70, 77.
**) *Ebendaſelbſt*, S. 105 — 106.
***) *Ebendaſelbſt*, S. 93.

Stoffen. Dieſe Erfüllung kommt uns aus der Sinnlichkeit, der Wahrnehmung, Anſchauung, dem Gefühle u. ſ. f. Dieſer Inhalt, als das Mannigfaltige, wird vom Verſtande auf ſeine Weiſe verbunden, durch die transcendentale Apperception des Ich ſyntheſirt; und das iſt Erkenntniß, Erfahrung. Solche Verbindung von Stoffen der Wahrnehmung, Anſchauung, und Kategorien iſt nun Sache der Erfahrung. Wahrnehmung iſt noch nicht Erfahrung. Dieſe iſt Wahrgenommenes, Empfundenes unter Kategorien gebracht; dieſe ſind leer, abſtrakt, relativ leer. Die Erfahrung überhaupt oder die Erkenntniß iſt alſo eine Syntheſis des Mannigfaltigen; das appercipirende Ich iſt die ſyntheſirende Funktion. *) Es kommt darauf an, ob die erfüllte Sinnlichkeit oder der Begriff höher iſt. In der Erfahrung wird wahrgenommen; es iſt darin Stoff, der dem Gefühl, der Anſchauung angehört. Dieſer wird aber nicht aufgenommen nach ſeiner Einzelnheit, Unmittelbarkeit; ſondern er wird in Verbindung geſetzt durch die Kategorien, durch Urſach und Wirkung, durch die Naturgeſetze, allgemeine Beſtimmungen, Gattungen, — es ſind nicht unmittelbare Wahrnehmungen. Man nimmt nicht die Geſetze des Himmels unmittelbar wahr, ſondern nur die Veränderung des Orts der Geſtirne; aber das ſo Wahrgenommene, feſtgehalten, gebracht unter das Allgemeine, iſt Erfahrung. In der Erfahrung iſt ſo die allgemeine Gedankenbeſtimmung; was Erfahrung iſt, ſoll allgemein, zu allen Zeiten gelten.

Der Uebergang aber der Kategorie zum Empiriſchen wird auf folgende Weiſe gemacht. „Reine Verſtandesbegriffe ſind mit empiriſchen (ja überhaupt ſinnlichen) Anſchauungen ganz ungleichartig.“ Es iſt alſo „die Möglichkeit zu zeigen, wie reine Verſtandesbegriffe auf Erſcheinungen angewendet werden können.“ Davon handelt die transcendentale Urtheilskraft. Im Gemüthe, Selbſtbewußtſeyn ſind alſo reine Verſtandesbegriffe

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 108—110.

und reine Anſchauungen; die Beziehung Beider aufeinander iſt der Schematismus des reinen Verſtands, die transcendentale Einbildungskraft, welche die reine Anſchauung, der Kategorie, dem reinen Verſtandesbegriffe, gemäß, beſtimmt, ſo den Uebergang zur Erfahrung macht.*) — Dieſe Verbindung iſt wieder eine der ſchönſten Seiten der kantiſchen Philoſophie, wodurch reine Sinnlichkeit und der reine Verſtand, die als abſolut entgegengeſetzte Verſchiedene vorhin ausgeſagt wurden, vereinigt werden. Es iſt ein anſchauender, intuitiver Verſtand, oder verſtändiges Anſchaun; aber ſo nimmt und begreift es Kant nicht, er bringt dieſe Gedanken nicht zuſammen, daß er hier beide Erkenntnißſtücke in Eins geſetzt hat, — das Anſich derſelben. Denken, Verſtand bleibt ein Beſonderes, Sinnlichkeit ein Beſonderes, die auf äußerliche, oberflächliche Weiſe verbunden werden, wie ein Holz und Bein durch einen Strick. — So z. B. der Begriff der Subſtanz wird im Schema ein Beharrliches in der Zeit,**) d. h. der reine Verſtandesbegriff, die reine Kategorie, mit der Form der reinen Anſchauung in Einheit geſetzt. — Die Vorſtellung in mir iſt beſtimmt als Accidentelles, ebenſo kann ſie auch als Wirkung, dann Ding-an-ſich, Urſache, Vielheit, die Einheit vorausſetzt, beſtimmt ſeyn; ſo haben wir die ganze Verſtandesmetaphyſik.

Bei dieſer Gelegenheit bringt Kant auch die Widerlegung des empiriſchen oder materialen Idealismus bei, nämlich: „Ich bin mir meines Daſeyns als in der Zeit beſtimmt bewußt. Alle Zeitbeſtimmung ſetzt aber etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieſes Beharrliche kann nicht“ eine Anſchauung „in mir ſeyn.“ Denn alle Beſtimmungsgründe meines Daſeyns, die in mir angetroffen werden, ſind Vorſtellungen, und bedürfen als ſolche ſelbſt ein von ihnen unterſchiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechſel derſelben,

*) *Kritik d. reinen Vernunft, S.* 129—132.
**) *Ebendaſelbſt, S.* 134.

mithin „mein Daſeyn in der Zeit," darin ſie wechſeln, „beſtimmt werden könne." Oder ich bin mir meines Daſeyns als eines empiriſchen Bewußtſeyns bewußt, das nur in Beziehung auf Etwas, das außer mir iſt, beſtimmbar iſt; d. h. ich bin mir eines Aeußern bewußt.*) — Man kann dieß umgekehrt ſagen: Ich bin mir der äußeren Dinge als in der Zeit beſtimmter und wechſelnder bewußt; dieſe ſetzen alſo etwas Beharrliches voraus, das nicht an ihnen, ſondern außer ihnen iſt. Und dieß bin Ich, der transcendentale Grund ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, ihres Anſichſeyns, die Einheit des Selbſtbewußtſeyns. So faßt es auch ein ander Mal Kant ſelbſt;**) dieſe Momente verwirren ſich, denn das Beharrliche eben iſt ſelbſt eine Kategorie. — Der Idealismus in dem Sinne genommen, daß außer meinem einzelnen Selbſtbewußtſeyn als einzelnem nichts iſt, oder die Widerlegung deſſelben, daß außer meinem Selbſtbewußtſeyn als einzelnem Dinge ſind, iſt eins ſo ſchlecht als das Andere. Jener iſt der berkeley'ſche, worin allein vom Selbſtbewußtſeyn als einzelnem die Rede iſt: oder eben die Welt des Selbſtbewußtſeyns als eine Menge beſchränkter, ſinnlicher, einzelner Vorſtellungen, die ebenſo ohne Wahrheit ſind, als wenn ſie Dinge genannt werden. Die Wahrheit oder Unwahrheit liegt nicht darin, ob es Dinge oder Vorſtellungen ſind, ſondern in der Beſchränkung und Zufälligkeit derſelben, es ſeyen Vorſtellungen oder Dinge. Die Widerlegung dieſes Idealismus heißt nichts Anderes, als eben darauf aufmerkſam machen, daß dieß empiriſche Bewußtſeyn nicht an ſich iſt, — ſo wie aber dieſe empiriſchen Dinge auch nicht an ſich ſind. Aber das kantiſche Ich kommt eigentlich nicht zur Vernunft, ſondern bleibt wieder das einzelne Selbſtbewußtſeyn als ſolches, das dem allgemeinen entgegengeſetzt iſt.

Ich iſt nun alſo in ſich beſchloſſen, daß es die transcendentale Einheit der Wahrnehmung iſt, Einheit eines Gedoppelten,

*) Kritik d. reinen Vernunft, S. 200—201.

**) *Ebendaſelbſt, S.* 101 (*Vergl. Oben, S.* 556—557).

der reinen Anſchauungen und der reinen Begriffe, und Einheit von Beiden. Nach Kant ſind nun in der Erfahrung zwei Beſtandſtücke: einer Seits das Empiriſche, die Wahrnehmung; anderer Seits das zweite Moment, die Kategorie, Urſach und Wirkung, Subſtanz und Accidenz, Gattung, Allgemeines. Es iſt dieß eine ganz richtige Analyſe; in der Erfahrung finden wir dieſe beiden Beſtimmungen. Kant knüpft aber daran, daß die Erfahrung nur Erſcheinungen faßt, und daß wir durch die Erkenntniß, die wir durch Erfahrung haben, nicht die Dinge erkennen, wie ſie an ſich ſind. Denn ihre zwei Beſtandſtücke ſind: 1) Empfindung, welche ohnehin ſubjektiv iſt; 2) Kategorien, welche nur Beſtimmungen unſeres Verſtandes ſind. Aber der reale Inhalt, Stoff ſind die Empfindungen, das andere Beſtandſtück der Erkenntniß; weder das eine noch das andere iſt etwas an ſich, und Beide zuſammen, das Erkennen, auch nicht, ſondern es erkennt nur Erſcheinungen, — ein ſonderbarer Widerſpruch. Erkennen iſt in der That ihre Einheit; aber bei der Erkenntniß hat Kant immer das erkennende Subjekt als einzelnes im Sinne. Das Erkennen ſelbſt iſt die Wahrheit beider Momente; das Erkannte iſt nur die Erſcheinung, Erkennen fällt wieder in das Subjekt. Dieß Erkennen des Subjekts enthält alſo nur Erſcheinungen, nicht das Anſich. Denn es enthält die Dinge nur in der Form der Geſetze des Anſchauens und der Sinnlichkeit. *)

In der That iſt in dem, was wir geſehen, nur das empiriſche, endliche Selbſtbewußtſeyn beſchrieben, das eines Stoffes von Außen nöthig hat, oder das ein einzelnes, beſchränktes iſt. Es wird nicht gefragt, ob dieſe Erkenntniſſe an und für ſich ihrem Inhalte nach wahr oder nicht wahr ſind. Die ganze Erkenntniß bleibt innerhalb der Subjektivität ſtehen, und drüben iſt als Aeußeres das Ding an ſich. Dieſes Subjektive iſt jedoch

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 216—217.

konkret in ſich, Denken, Verſtand, der beſtimmt iſt (Kategorien). Schon die Kategorien ſind konkret, noch mehr aber die Erfahrung, die Syntheſis des Empfundenen mit der Kategorie. Das Allgemeine und Nothwendige heißt bei Kant das Objektive; durch Allgemeinheit und Nothwendigkeit iſt die Erfahrung objektiv. Das Wahrgenommene iſt nicht objektiv; die Wahrnehmung in der Erfahrung nennt Kant das Subjektive, Zufällige. Die Kategorie dagegen, wodurch der Stoff in Beziehung geſetzt wird, die Einheit, die das Denken hineinbringt, iſt das Objektive in derſelben, das Geſetz, das Allgemeine.*) Auf der anderen Seite iſt dieſer Stoff des Gebiets der Anſchauung ſubjektiv überhaupt; d. h. er iſt nur ſo, wie er in meiner Empfindung iſt: ich weiß nur von der Empfindung, nicht von der Sache. Dieß iſt ohnehin ſubjektiv. Aber das Objektive, was den Gegenſatz machen ſoll, iſt ſelbſt ebenſo ſubjektiv, gehört zwar nicht meinem Gefühl an, aber bleibt im Kreiſe des Subjekts, in dem reinen Ich meines Selbſtbewußtſeyns, dem Gebiet des denkenden Verſtandes, eingeſchloſſen. Ich habe einer Seits Gefühlsinhalt, anderer Seits bin ich thätig dagegen, laſſe ihn nicht in ſeiner zufälligen Beſtimmung, mache ihn allgemein. Aber dieß iſt auch ſubjektiv, und ſo erkennen wir die Sache nicht an ihr ſelbſt. Einer Seits ſind Gefühlsbeſtimmungen, die mit unſern Organen zuſammenhangen, anderer Seits Denkbeſtimmungen, die in meinem Ich liegen; ſo ſind es nur Erſcheinungen, die wir erkennen und beſtimmen. Inſofern nannte ſich die kantiſche Philoſophie Idealismus: Wir haben es nur mit unſern Beſtimmungen zu thun, kommen nicht zum Anſich; zum wahrhaft Objektiven kommen wir nicht.**)

---

*) *Kritik d. reinen Vernunft, S.* 100—105.

**) *In der Vorlesung von* $18\frac{31}{16}$ *ist hier gleich die Fichte'sche Philosophie in Rücksicht des Theoretischen eingeschaltet: ihre praktische Seite aber nach der Darstellung der Kritik der praktischen Vernunft nur kurz erwähnt.*

c. Das Dritte bei Kant iſt nun die Vernunft. Das Zweite war der Verſtand, das denkende Beſtimmen. Kant geht von dem Verſtande nun ebenſo pſychologiſch zur Vernunft fort; ſie wird eben auch angetroffen. Es wird im Seelenſack herumgeſucht, was darin für Vermögen ſich befinden; es findet ſich zufälliger Weiſe noch Vernunft, — es wäre ebenſo gut, wenn auch keine: wie Magnetismus bei den Phyſikern zufällig iſt, — es iſt gleichgültig, ob er ſey oder auch nicht. „Alle unſere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verſtande und endigt bei der Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anſchauung zu bearbeiten, und unter die höchſte Einheit des Denkens zu bringen.“*) Die Vernunft iſt das Vermögen, aus Principien zu erkennen, das Beſondere im Allgemeinen durch Begriffe: der Verſtand nicht; ſein Beſonderes iſt durch Anſchauung,**) — aber die Kategorien ſind ſelbſt etwas Beſonderes. Das Vernunft-Princip überhaupt iſt nun das Allgemeine, das Denken, inſofern es das Unbedingte und Unendliche zu ſeinem Gegenſtand macht.***) Ihr Produkt iſt die Idee überhaupt; und unter Idee verſteht Kant das Unbedingte, Unendliche.†) Das iſt das abſtrakt Allgemeine, Unbeſtimmte. Und ſeitdem iſt es philoſophiſcher Sprachgebrauch geworden, Verſtand und Vernunft zu unterſcheiden; bei älteren Philoſophen iſt dieſer Unterſchied dagegen nicht vorhanden.††) Verſtand iſt das Denken in endlichen Verhältniſſen: Vernunft, nach Kant, das Denken, was das Unbedingte, Unendliche, zum Gegenſtand hat; und dieß Unbedingte nennt er Idee, ein Ausdruck von Plato.†††)

---

*) Kritik d. reinen Vernunft, S. 257.
**) Ebendaſelbſt, S. 258—259.
***) *Ebendaselbst*, *S.* 264.
†) *Ebendaselbst*, *S.* 267, 273.
††) *Vergl. Oben*, *S.* 539.
†††) *Kritik d. reinen Vernunft*, *S.* 268.

Dieß Unbedingte muß nun konkret gefaßt werden. Die Hauptſchwierigkeit liegt nun in Folgendem. Die Vernunft hat das Unbedingte, Unendliche zu erkennen. Was heißt dieß? Es heißt, das Unbedingte beſtimmen, die Beſtimmungen deſſelben ableiten; dieß heißt Erkennen, oder ſoll ſo genannt werden. Es iſt viel über Wiſſen, Erkennen u. ſ. f. geſchrieben und geſprochen worden; aber es iſt nicht definirt. Aber in der Philoſophie iſt es darum zu thun, daß das, was als bekannt vorausgeſetzt wird, erkannt wird; es handelt ſich alſo hier darum, daß das Unbedingte erkannt werde. Die Vernunft hat nun den Trieb, das Unendliche zu erkennen; aber dieß vermag die Vernunft nicht. Und der Grund, den Kant angiebt, iſt einer Seits dieſer, daß das Unendliche nicht in der Erfahrung gegeben iſt, daß dieſem keine pſychologiſch ſinnliche Anſchauung, Wahrnehmung entſpricht, daß es nicht in der äußerlichen oder inneren Erfahrung gegeben iſt; — der Idee „kann kein kongruirender Gegenſtand in der Sinnenwelt gegeben werden.“ *) Es kommt darauf an, wie man die Welt anſieht; aber die Erfahrung, Betrachtung der Welt, heißt Kant nie was Anderes, als daß hier ein Leuchter ſteht, hier eine Tabaksdoſe. Das iſt nun allerdings richtig; das Unendliche iſt nicht in der Welt, in der ſinnlichen Wahrnehmung gegeben. Und vorausgeſetzt, was wir wiſſen, ſey Erfahrung, ein Syntheſiren von Gedanken und Gefühlsſtoffen: ſo kann allerdings das Unendliche nicht erkannt werden in dem Sinne, daß man eine ſinnliche Wahrnehmung davon hat. Aber man wird auch für die Bewahrheitung des Unendlichen nicht eine ſinnliche Wahrnehmung fordern wollen; der Geiſt iſt nur für den Geiſt.

Die zweite Seite iſt, wenn das Unendliche erkannt werden ſoll, ſo ſoll es beſtimmt werden; dazu hat die Vernunft aber nichts als die Formen des Denkens, die wir Kategorien

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 278.

nennen: und dieſe geben das, was Kant objektive Beſtimmungen nennt, aber ſo daß ſie an ſich doch wieder nur ein Subjektives ſind. Wenn wir aber dieſe Kategorien, die nur auf ſinnliche Anſchauungen angewendet werden können, zum Beſtimmen des Unendlichen gebrauchen, ſo verwickeln wir uns in falſche Schlüſſe (Paralogismen) und Widerſprüche (Antinomien); und es iſt dieß eine wichtige Seite der kantiſchen Philoſophie, die Beſtimmung, daß das Unendliche, ſo weit es durch Kategorien beſtimmt wird, ſich in Widerſprüchen verliert. Dieſe Widerſprüche, ſagt er, ſind nothwendig; und die Vernunft wird darin transcendent. Die Vernunft hat auch die Forderung in ſich, die Wahrnehmung, Erfahrung, Verſtandeserkenntniß auf das Unendliche zurückzuführen. *) Das wäre das höchſt Konkrete, Vereinigung des Unendlichen mit dem Endlichen der Verſtandeserkenntniß oder gar der Wahrnehmung. Es iſt großes Wort, daß die Vernunft Ideen hervorbringt; bei Kant iſt es aber Abſtraktion. Das Konkrete der Vernunft wäre erſt die Vereinigung des Unbedingten mit dem Bedingten.

Dieſes Unbedingten giebt es nun verſchiedene Arten, eigenthümliche, durch die Vernunft erzeugte, Gegenſtände, transcendentale Ideen; ſie ſind alſo ſelbſt ein Beſonderes. Die Art, wie er zu dieſen Arten kommt, iſt nun wieder aus der Erfahrung, der formalen Logik, nach welcher es verſchiedene Arten des Vernunftſchluſſes giebt. Kant leitet aus Formen der Syllogismen die Ideen ab; es giebt mehrere Formen der Schlüſſe: α) kategoriſche, β) hypothetiſche, und γ) disjunktive. Das Unbedingte iſt daher von dreierlei Art: 1) Das „Unbedingte der kategoriſchen Syntheſis in einem Subjekt.“ Syntheſis iſt das Konkrete, es iſt zweideutig; es iſt Verknüpfung, aber Selbſtſtändiger, ſo äußerliche. Dieſe Verbindung machen wir, indem wir uns das denkende Subjekt vorſtellen. 2) Das

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 277—278, 288—289.

Unbedingte der „hypothetischen Syntheſis der Glieder" in „einer Reihe; 3) der disjunktiven Syntheſis der Theile in einem Syſtem." *) Die erſte Verbindung, als Gegenſtand der Vernunft, transcendentale Idee, ausgeſprochen, machen wir, indem wir uns „das denkende Subjekt" vorſtellen; das Zweite „iſt der Inbegriff aller Erſcheinungen, die Welt;" und das Dritte „das Ding, welches die oberſte Bedingung der Möglichkeit von Allem, was gedacht werden kann, enthält, das Weſen aller Weſen," — das iſt Gott. **) Es iſt nun die Frage, ob dieſen Gegenſtänden Realität verſchafft werden, ob die Vernunft ſie bis zur Wirklichkeit bringen kann. Oder bleiben ſie in's ſubjektive Denken eingeſchloſſen? Das iſt die letzte Spitze. Die Vernunft iſt nun nicht fähig, ihren Ideen Realität zu geben, ſonſt wird ſie transcendent, überſliegend; ſondern ſie bringt nur Paralogismen, Antinomien und ein Ideal ohne Wirklichkeit hervor. ***)

α. „Paralogismus iſt ein falſcher Vernunftſchluß der Form nach." Indem die Vernunft die Art des Unbedingten, die kategoriſche Syntheſis in einem Subjekte, das denkende Subjekt als real denkt, ſo heißt es Subſtanz. Iſt Ich, das Denkende, eine Subſtanz, eine Seele, ein Seelending? Weiter fragt es ſich, ob es beharrlich, immateriell, inkorruptibel, perſönlich, unſterblich iſt, und ein Solches, das eine reale Gemeinſchaft mit den Körpern hat. — Die Falſchheit des Schluſſes beſteht darin, daß die nothwendige Vernunftidee von der Einheit des transcendentalen Subjekts als ein Ding ausgeſagt wird. Ich finde mich in meinem Denken beharrlich, das Beharrliche iſt Subſtanz. Ich finde mich aber nur beharrlich im wahrnehmenden Bewußtſeyn, nicht außer dem Bewußtſeyn. Ich iſt das leere transcendentale Subjekt unſerer Gedanken, es wird aber nur

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 261—262, 274—275.
**) *Ebendaselbst*, S. 284.
***) *Ebendaselbst*, S. 288—289.

durch ſeine Gedanken erkannt; was es aber an ſich iſt, davon können wir daraus nicht den geringſten Begriff haben. (Eine abſcheuliche Unterſcheidung! Der Gedanke iſt das Anſich.) Wir können kein Seyn von ihm ausſagen, weil das Denken, Selbſtbewußtſeyn, eine bloße Form iſt, und wir von denkenden Weſen durch keine äußere Erfahrung, ſondern bloß durchs Selbſtbewußtſeyn eine Vorſtellung haben, — d. h., weil wir das Ich nicht in die Hände nehmen, nicht ſehen, nicht daran riechen können u. ſ. w. In der That, wenn es ein gemeines Ding ſeyn ſollte, ſo mußte es auch erfahren werden können. Wir wiſſen wohl, Ich iſt Subjekt; gehen wir aber über das Selbſtbewußtſeyn, und ſagen, daß es Subſtanz ſey, ſo gehen wir weiter, als wir berechtigt ſind. Ich kann dem Subjekte keine Realität geben.*)

Hier ſehen wir, geräth Kant mit der Barbarei der Vorſtellungen, die er widerlegt, und der Barbarei ſeiner eigenen Vorſtellungen, die innerhalb der widerlegten bleiben, in Widerſpruch. α) Kant hat ganz Recht, wenn er behauptet, daß Ich nicht ein ſinnliches Ding iſt, ein todtes Beharrendes, ein Seelending, das ein ſinnliches Daſeyn hat. β) Das Gegentheil, das er behauptet, iſt aber nicht, daß Ich, als dieſes Allgemeine oder das Sich-denken, das Weſen und die wahrhafte Realität, das Moment der Wirklichkeit, die er verlangt als gegenſtändliche Weiſe, an ihm ſelbſt hat. Sondern er bleibt innerhalb dieſer Vorſtellung der Realität und des Seyns ſtehen, daß die Realität darin beſtehe, ein ſinnliches Daſeyn zu ſeyn; aus dieſer Vorſtellung kommt Kant nicht heraus. Weil Ich kein ſinnliches Daſeyn hat, uns in keiner äußeren Erfahrung gegeben iſt, ſo iſt es nicht reell. Denn Selbſtbewußtſeyn, Ich als ſolches, iſt nicht die Realität; es iſt nur unſer Denken, oder Kant faßt das Selbſtbewußtſeyn ſchlechthin ſelbſt nur als ſinnliches auf. — Seyn, Ding, Subſtanz hat bei Kant die Geſtalt, als ob dieß zu hoch wäre

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 289—299.

für's Subjekt, zu viel vom Subjekt gesagt würde. Vielmehr ist solche Bestimmung aber arm, das Lebendige ist kein Ding: ebenso wenig Seele, Geist; Ding, Substanz ist vielmehr zu schlecht für das Ich, — es ist Kategorie des Verstandes. Seyn ist ebenso das Wenigste, was man vom Geist sagen kann, seine abstrakte, unmittelbare Identität mit sich; Seyn kommt dem Geist zu, man muß es aber kaum der Mühe werth halten, es auf ihn anzuwenden.

β. Das Zweite ist dann die Antinomie, der Widerspruch der Vernunft-Idee des Unbedingten, auf die Welt angewendet, sie als einen vollständigen Inbegriff der Bedingungen darzustellen, oder sie selbst als unbedingt, als unendlich. Es sind Erscheinungen gegeben, die Vernunft fordert die absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, sofern diese eine Reihe ausmachen, eine schlechthin vollständige Synthesis. Wenn nun diese Vollendung als seyend ausgesagt wird, so stellt sich nur eine Antinomie dar, und die Vernunft nur als dialektisch. Es findet sich in diesem Gegenstande nach allen Seiten hin vollkommener Widerspruch.*) Die Erscheinungen sind endlicher Inhalt; die Vernunftbestimmung soll das Unbedingte, Unbeschränkte seyn. Die Welt ist Zusammenhang von Beschränktem; wird dieser Inhalt von der Vernunft gedacht, unter's Unendliche subsumirt, so haben wir zwei Bestimmungen, Endliches und Unendliches, die sich widersprechen. Die Vernunft fordert schlechthin vollständige Synthesis, in den Erscheinungen haben wir Reihe von Ursachen und Wirkungen; die Vernunft fordert aber Vollendung der Reihe, Anfang. Kant zeigt vier Widersprüche auf;**) das ist wenig, allenthalben sind Antinomien. In jedem Begriffe ist es leicht, einen Widerspruch aufzuzeigen; denn der Begriff ist konkret, so nicht einfache Bestimmung. So enthält er unterschiedene Bestimmungen, diese sind sogleich Entgegengesetzte; diese Wider-

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 312—314.
**) *Ebendaselbst*, S. 320.

ſprüche nannte Kant Antinomien. Das iſt wichtig, aber gegen die Intention Kants.

αα. Dieſe Antinomien enthalten z. B. dieſes, daß man ebenſo die Eine Beſtimmung, die **Begrenztheit**, geltend machen muß, als die **Unbegrenztheit**. Die Vollendung der Syntheſis im Fortgehen nach der Zeit und dem Raum iſt ein erſter Anfang der Zeit und des Raums. — 1) „Die Welt hat einen Anfang" und Ende „in der Zeit, und ſie iſt in einem umſchloſſenen Raum." 2) Sie „hat keinen Anfang" und Ende „in der Zeit, und" auch „keine Grenzen im Raum." Eines kann ſo gut, als das Andere bewieſen werden; es ſind keine „Advokaten Beweiſe;" er beweiſt apagogiſch.*) Es ſoll erkannt werden, ob die Welt einen Anfang und ein Ende hat, oder nicht, ob ſie begrenzt iſt in Raum und Zeit. Die Welt aber iſt dieß Univerſum, das Ganze; ſo iſt ſie ein Allgemeines, eine Idee, und dieſe könnte als begrenzt oder unbegrenzt beſtimmt werden. Wendet man nun dieſe Kategorien darauf an, ſo verfällt man in Widerſprüche.

ββ. Oder zweite Antinomie: die **einfachen Theile**, woraus die Subſtanz **zuſammengeſetzt** wäre, ſind nothwendig zu ſetzen, oder die Einfachheit kann bewieſen werden; aber ebenſo die Nichtvollendung, der unendliche Fortgang. — 1) „Eine jede zuſammengeſetzte Subſtanz beſteht aus einfachen Theilen," Atomen. 2) Oder „es exiſtirt nichts Einfaches."**) Das Atom iſt auch die Grenze, materielles Fürſichſeyendes; ebenſo iſt die umſchließende Oberfläche das Punktuelle. Das Andere iſt die Theilbarkeit in's Unendliche.

γγ. Dritte Antinomie: Gegenſatz von **Freiheit** und **Nothwendigkeit**. Das Erſte iſt das ſich aus ſich Beſtimmende, das iſt die Seite der Unendlichkeit: Die Kauſalität nach Geſetzen der Freiheit iſt die einzige. Das Andere iſt: Es iſt nur

*) *Kritik der reinen Vernunft*, S. 317—318, 328—329, 332.
**) *Ebendaſelbſt*, S. 318, 336—337.

Determinismus vorhanden; Jedes iſt durch einen Grund determinirt. *)

dd. Vierte Antinomie: In einer andern Rückſicht vollendet ſich die Totalität in der Freiheit, als einem erſten Anfange des Thuns, oder in einem abſolut nothwendigen Weſen, als der Urſache der Welt, — der Fortgang iſt zerbrochen; aber jener Freiheit ſteht ebenſo die Nothwendigkeit des Fortgangs nach Bedingungen der Urſachen und Wirkungen gegenüber, und dem nothwendigen Weſen dieſes, daß Alles zufällig iſt. „Zu der Welt gehört ein ſchlechthin nothwendiges Weſen," abſolute Subſtanz, die abſolute Nothwendigkeit der bedingten Welt. Das Gegentheil iſt: „Es exiſtirt kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, weder als Theil der Welt, noch außer der Welt." **)

Einer von dieſen Gegenſätzen iſt ſo nothwendig, als der andere; und es iſt überflüſſig, dieß hier näher auszuführen. Die Nothwendigkeit dieſer Widerſprüche iſt die intereſſante Seite, die Kant zum Bewußtſeyn gebracht hat. Man ſtellt ſich nach der gemeinen Metaphyſik vor, eins müſſe gelten und das Andere widerlegt werden; die Nothwendigkeit aber, daß ſolche Widerſprüche ſtattfinden, iſt gerade das Intereſſante. ***)

Kant löſt auch dieſe Antinomien auf, und zwar auf dieſe eigenthümliche Weiſe im Sinne des transcendentalen Idealismus, der nämlich nicht die Exiſtenz äußerer Dinge bezweifelt oder leugnet, ſondern der „es erlaubt, daß die Dinge in Raum und Zeit angeſchaut werden" (wozu man keiner Erlaubniß bedarf): aber für den „Raum und Zeit an ſich ſelbſt keine Dinge ſind," und daher „außer unſerm Gemüthe nicht exiſtiren," alſo weder das Bedingte noch das Unbedingte von Dingen an ſich ausgeſagt werden kann; †) d. h., alle dieſe Beſtimmungen von

*) *Kritik d. reinen Vernunft, S.* 319, 346—347.
**) *Ebendaſelbſt, S.* 319, 354—355.
***) *Ebendaſelbſt, S.* 324.
†) *Ebendaſelbſt, S.* 385—386.

Anfang in der Zeit u. ſ. w. kommen nicht den Dingen, dem Anſich, ſelbſt zu, das außerhalb unſeres ſubjektiven Denkens für ſich exiſtirte. Kämen ſolche Beſtimmungen der Welt, Gott, den Freien zu, ſo wäre objektiver Widerſpruch vorhanden; dieſer Widerſpruch iſt aber nicht an und für ſich vorhanden, ſondern kommt nur uns zu: er hat ſeine Quelle allein in unſerm Denken. Oder dieſer transcendentale Idealismus läßt den Widerſpruch beſtehen, nur daß das Anſich nicht ſo widerſprechend ſey, ſondern dieſer Widerſpruch allein in unſer Gemüth falle. So bleibt denn dieſelbe Antinomie in unſerem Gemüthe; wie ſonſt Gott das war, das alle Widerſprüche in ſich aufzunehmen hatte, ſo jetzt das Selbſtbewußtſeyn. Daß aber nicht die Dinge ſich widerſprechen, ſondern es, das ficht die kantiſche Philoſophie weiter nicht an; es thut nichts. Die Erfahrung lehrt, daß es ſich nicht auflöſt; wir wiſſen, daß Ich iſt. Man kann alſo um ſeine Widerſprüche unbekümmert ſeyn; denn ſie löſt es nicht auf, es kann ſie ertragen. — So iſt aber der Widerſpruch nicht aufgelöſt; er beſteht vor, wie nach. Das iſt zuviel Zärtlichkeit für die Dinge; es wäre Schade, wenn ſie ſich widerſprächen. Daß aber der Geiſt (das Höchſte) der Widerſpruch iſt, das ſoll kein Schade ſeyn. Der transcendentale Idealismus löſt alſo den Widerſpruch gar nicht auf. Die Erſcheinungswelt hat ein Anſich, dem kommt er nicht zu. Dieſes iſt ein Anderes, als der Geiſt. Das Widerſprechende zerſtört ſich; ſo iſt der Geiſt Zerrüttung, Verrücktheit in ſich ſelbſt. Die wahrhafte Auflöſung geht auf den Inhalt, daß die Kategorien keine Wahrheit an ihnen haben, ebenſo wenig aber das Unbedingte der Vernunft, ſondern nur die Einheit Beider als konkrete.

γ. Kant kommt dann auch auf die Idee Gottes. Die dritte Idee iſt das Weſen der Weſen; die übrigen Ideen ſetzten ſie voraus. Das iſt das Ideal der Vernunft, der Inbegriff aller Möglichkeit. Er ſagt, Gott iſt das allerrealſte Weſen, die wolfiſche Definition; da handelt es ſich denn darum, zu bewei-

ſen, daß Gott nicht bloß Gedanken iſt, ſondern daß er iſt, Wirklichkeit, Seyn hat. *) Dieß nennt er nun das Ideal, zum Unterſchied von der Idee; es iſt die Idee als ſeyend. So nennen wir in der Kunſt Ideal die Idee, die realiſirt iſt auf ſinnliche Weiſe. **)

Hier betrachtet Kant den Beweis vom Daſeyn Gottes, fragt, ob dieſem Ideal Realität verſchafft werden könne. Der ontologiſche Beweis geht vom abſoluten Begriffe aus, ſchließt aus dem Begriff auf das Seyn; es wird Uebergang zum Seyn gemacht. ***) So bei Anſelm, Descartes, Spinoza; Alle nehmen Einheit des Seyns und Denkens an. Kant ſagt aber: Dieſem Ideal der Vernunft kann ebenſo wenig Realität verſchafft werden; es giebt keinen Uebergang von dem Begriffe in das Seyn, aus dem Begriff kann das Seyn nicht abgeleitet werden. „Seyn iſt kein reales Prädikat," wie ein anderes, „ein Begriff von irgend Etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeſte mehr, als hundert mögliche," ſind derſelbe Inhalt, d. h. der Begriff; ſie ſind auch hundert. Das Eine iſt der Begriff (Vorſtellung), das Andere der Gegenſtand. Seyn iſt nicht eine neue Beſtimmung des Begriffs, die hinzukommt; ſonſt enthielte mein Begriff von hundert wirklichen Thalern etwas Anderes, als wirkliche hundert Thaler. Allein „der Gegenſtand iſt, als wirklicher, nicht bloß in meinem Begriffe enthalten; oder zu meinem Begriffe kommen die wirklichen hundert Thaler ſynthetiſch hinzu." Aus dem Begriff kann alſo nicht auf das Seyn geſchloſſen werden, weil das Seyn nicht im Begriffe liegt, ſondern zum Begriffe hinzukommt. „Wir müſſen aus dem Begriffe herausgehen, um zur Exiſtenz zu gelangen. Für Objekte des reinen Denkens iſt kein Mittel, ihr Daſeyn zu erkennen, weil

*) *Kritik der reinen Vernunft*, S. 444—452.
**) *Ebendaſelbſt*, S. 441—444.
***) *Ebendaſelbſt*, S. 458—462.

es a priori erkannt werden müßte; unſer Bewußtſeyn aller Exiſtenz aber gehört ganz und gar zur Erfahrung." *) D. h., gerade jene Syntheſe des Begriffs und des Seyns, oder die Exiſtenz zu begreifen, d. h. ſie als Begriff zu ſetzen, dazu kommt Kant nicht. Exiſtenz bleibt ihm ein ſchlechthin Anderes, als ein Begriff. Der Inhalt iſt derſelbige im Exiſtirenden und im Begriffe. Da das Seyn nicht im Begriff liegt, ſo iſt der Verſuch, es aus ihm abzuleiten, nichtig.

Allerdings liegt nicht poſitiv im Begriff die Beſtimmung des Seyns; er iſt ein Anderes, als Objektivität, Realität. Das Andere liegt nicht fertig in ihm; und bleiben wir bei dem Begriff ſtehen, ſo bleiben wir beim Seyn als dem Andern des Begriffs ſtehen. Wir haben die Vorſtellung, und eben nicht das Seyn; es wird an der Trennung Beider feſtgehalten. Daß hundert mögliche Thaler eingebildet etwas Anderes ſind, als hundert wirkliche, dieß iſt ein ſo populärer Gedanke, daß nichts ſo gute Aufnahme gefunden hat, als dieß, daß aus dem Begriff nicht zum Seyn übergegangen werden könnte; wenn ich mir hundert Thaler einbilde, ſo habe ich ſie noch nicht. Ebenſo populär kann man ſagen: Das Einbilden muß man bleiben laſſen.

α) Es iſt eine bloße Vorſtellung, d. h. das bloß Eingebildete iſt unwahr; die hundert eingebildeten Thaler ſind und bleiben eingebildete. Alſo bei ihnen bleiben iſt ungeſunder Menſchenverſtand, er taugt nichts; und dieß iſt ein eitler Menſch, der ſich mit ſolchen Einbildungen und Wünſchen herumtreibt. Hat man ſo viel Muth, hundert Thaler zu haben, ſo hat man ſie nur als wirkliche. Will man hundert Thaler beſitzen, ſo muß man Hand an's Werk legen, um ſie in Beſitz zu bekommen; d. h. man muß über die Einbildung hinausgehen, nicht bei ihr ſtehen bleiben. Dieſes Subjektive iſt nicht das Letzte, Abſolute; das Wahre iſt das, was nicht bloß ein Subjektives iſt.

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 462—466.

Besitze ich hundert Thaler, so habe ich sie im Besitz und stelle sie mir auch zugleich vor. Nach der kantischen Vorstellung wird bei dem Unterschiede stehn geblieben, der Dualismus ist das Letzte; jede Seite für sich gilt als etwas Absolutes. Dieß ist das Schlechte, was hier das Absolute und Letzte seyn soll. Dagegen ist der gesunde Menschenverstand gerichtet; jedes gemeine Bewußseyn ist darüber hinaus, jede Handlung will eine Vorstellung (Subjektives) aufheben und zu einem Objektiven machen. So thöricht ist kein Mensch, als jene Philosophie; wenn ihn hungert, so stellt er sich nicht Speisen vor, sondern macht, daß er satt wird. Alle Thätigkeit ist Vorstellung, die noch nicht ist, aber als subjektiv aufgehoben wird. Auch die vorgestellten hundert Thaler werden zu wirklichen, und die wirklichen zu vorgestellten, — durch äußere Umstände: das ist oft Erfahrung, dieß ist ihr Schicksal; es hängt von ganz äußerlichen Bedingungen ab, ob hundert Thaler mein Eigenthum werden, oder nicht.

β) Allerdings, die Vorstellung thut's nicht, wenn ich hartnäckig darin stecken bleibe; ich kann mir einbilden, was ich will, darum ist es nicht. Es kommt nur darauf an, was ich mir vorstelle: ob ich das Subjektive und das Seyn denke oder begreife; dann gehen sie über. Descartes behauptet ausdrücklich nur beim Begriffe Gottes jene Einheit (eben das ist Gott), und spricht von keinen hundert Thalern; sie sind nicht eine Existenz, die Begriff an ihr selbst ist. Eben absolut hebt sich jener Gegensatz auf, d. h. das Endliche vergeht; er gilt nur in der Philosophie der Endlichkeit. Denken, Begriff ist nothwendig dieß, daß er nicht subjektiv bleibt, sondern dieß Subjektive baß aufhebt, und sich als objektiv zeigt. Wenn die Existenz nicht begriffen wird, so ist das das begrifflose, sinnliche Wahrgenommene; und das Begrifflose ist allerdings kein Begriff, — so Empfinden, in die Hand Nehmen. Solche Existenz hat freilich das Absolute, das Wesen nicht: oder solche Existenz hat keine Wahrheit, sie ist nur verschwindendes Moment. — Dieß leere Stroh Dreschen mit

dem leeren, ganz kornloſen Stroh der gewöhnlichen Logik, heißt Philoſophiren. Es iſt wie mit Iſaſchar, dem beinernen Eſel, der nicht von der Stelle zu bringen iſt. *) Wir taugen eben einmal nicht, und weil wir nichts taugen, ſo taugen wir eben nichts, und wollen nichts taugen. Es iſt eine ſehr falſche chriſtliche Demuth und Beſcheidenheit, durch ſeine Jämmerlichkeit vortrefflich ſeyn, — das Erkennen ſeiner Nichtigkeit ein innerer Hochmuth und Selbſtgefälligkeit. Aber man muß zur Ehre wahrer Demuth nicht in ſeiner Erbärmlichkeit ſtehen bleiben, ſondern ſich erheben über ſie durch Ergreifung des Göttlichen.

Die Beſtimmung, an der Kant feſthält, iſt die, daß aus dem Begriff nicht das Seyn herausgeklaubt werden kann. **) Hiervon iſt die Folge, daß die Vernunft es iſt, die Gedanken des Unendlichen, Unbeſtimmten zu haben, aber daß von ihrer Idee getrennt iſt die Beſtimmung überhaupt und näher die Beſtimmung, die Seyn heißt. Die Ideen der Vernunft können nicht aus der Erfahrung bewieſen, bethätigt werden, ihre Ideen erhalten aus der Erfahrung keine Beglaubigung; werden ſie durch Kategorien beſtimmt, ſo entſtehen Widerſprüche. Soll die Idee überhaupt nur als ſeyend beſtimmt werden, ſo iſt die Idee nur der Begriff; und davon iſt immer unterſchieden das Seyn des Exiſtirenden. Dieß in Anſehung der Verſtandeserkenntniſſe höchſt wichtige Reſultat führt aber Kant in Anſehung der Vernunft zu weiter nichts, als daß dieſe für ſich nichts als die formale Einheit zur methodiſchen Syſtematiſirung der Verſtandeserkenntniſſe habe. Das ganz abſtrakte Denken, die reine Identität mit ſich wird feſtgehalten. Es wird geſagt, der Verſtand kann nur Ordnung in den Dingen hervorbringen, die nichts an und für ſich, nur ſubjektiv iſt. So bleibt der Vernunft nichts als die Form ihrer Identität, Einheit; und dieſe reicht zu nichts, als die mannigfaltigen Verſtandesgeſetze und Verſtan-

*) *Genesis*, c. 49, v. 14.

**) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 467.

desverhältnisse zu systematisiren. Der Verstand findet Klassen, Arten, Gesetze, Gattungen; und diese ordnet dann die Vernunft, sucht sie in Einheit zu bringen.*) — In der Kritik der reinen Vernunft sehen wir Beschreibung der Stufen: Ich als Vernunft, Vorstellung, und draußen die Dinge; Beide sind schlechthin Andere gegen einander, und das ist der letzte Standpunkt. Das Thier bleibt nicht auf diesem Standpunkt stehen, bringt praktisch die Einheit hervor. Dieß ist die theoretische Vernunft bei Kant.**)

Dieß ist nun das Aprioriſche der kantischen Philosophie, das Bestimmtseyn, der Unterschied der Vernunft an sich selbst. Zur Bestimmtheit der Einzelnheit bringt sie es nicht. —

Noch wäre der positiven Philosophie oder Metaphysik zu erwähnen, die Kant a priori über das gegenständliche Wesen aufstellt, den Inhalt des Gegenstands der Erfahrung, die Natur, — seine Natur-Philosophie. Allein dieß ist Theils an Inhalt etwas ganz Dürftiges, enthaltend einige allgemeine Qualitäten und Begriffe der Materie, und in Ansehung des Wissenschaftlichen oder Aprioriſchen, wie es Kant nennt, etwas ebenso durchaus Unbefriedigendes. Denn daß die Materie Bewegung habe,***) ferner Anziehungs- und Repulsions-Kraft †) u. s. f., alle diese Begriffe setzt er voraus, statt ihre Nothwendigkeit aufzuzeigen. — Es ist der „Anfangsgründe der Naturwissenschaft" großes Verdienst, für einen Anfang einer Natur-Philosophie darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß die Physik Gedankenbestimmungen ohne deren weitere Untersuchung gebraucht, welche die wesentlichen Grundlagen ihrer Gegenstände ausmachen. Z. B. Dichtigkeit wurde für ungleiche Menge (Quantum) im

*) *Kritik d. reinen Vernunft, S.* 497—498.

**) *Hier erst ist in der Vorlesung von* $18\frac{24}{25}$ *eingeschaltet, was die jacobi'sche Philosophie von dieser Seite ist.*

***) *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (3. *Aufl., Leipzig* 1800), *S.* 1.

†) *Ebendaselbst, S.* 27.

Raume angeſehen; — ſtatt deſſen behauptete ſie Kant als einen Grad der Raumerfüllung, Energie, Intenſität der Aktion. Er verlangt Konſtruktion der Materie aus Kräften, Thätigkeiten, Energien, nicht Atomen.*) Schelling ſteckt ganz darin. Es iſt Aufzeigen der Metaphyſik, der allgemeinen Begriffe von der Natur; dieß iſt ſehr eingeſchränkt, auf Materie und Bewegung. Es iſt Verſuch zu denken, d. h. die Gedankenbeſtimmungen aufzuzeigen, deren Produkt ſolche Vorſtellungen wie Materie ſeyen. Er hat die Grundbegriffe und Grund-Principien dieſer Wiſſenſchaft zu beſtimmen verſucht und zu einer ſogenannten dynamiſchen Naturlehre die Veranlaſſung gegeben.

„Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft" iſt auch Aufzeigen der Glaubenslehren als Seiten der Vernunft, wie in der Natur. So hat Kant in der poſitiven Dogmatik der Religion, mit welcher die Aufklärung (Ausklärung) fertig geworden war, an Vernunft-Ideen erinnert: Welche vernünftige (und zunächſt moraliſche) Bedeutung das, was man Dogmen der Religion heißt, habe, — alſo Erbſünde**). Er iſt viel vernünftiger als die Ausklärung, die ſich ſchämt, davon zu ſprechen. — Dieß ſind die Hauptbeſtimmungen in Rückſicht des Theoretiſchen in der kantiſchen Philoſophie.

2. Kritik der praktiſchen Vernunft. Das Erſte in der kantiſchen Philoſophie war die Intelligenz, das Theoretiſche. Das Zweite iſt das Praktiſche, die Natur des Willens, das, was das Princip des Willens iſt. Die rouſſeau'ſche Beſtimmung, daß der Wille an und für ſich frei iſt, hat Kant aufgeſtellt. Die theoretiſche Vernunft hat Kant ſo gefaßt, daß ihr, inſofern ſie ſich auf einen Gegenſtand bezieht, dieſer Gegenſtand gegeben ſeyn muß; inſofern ſie ihn ſich ſelbſt giebt, hat er keine

*) *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, S. 65—68.

**) *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (2. *Ausgabe*, Königsberg 1794), S. 20—48.

Wahrheit: und die Vernunft kommt, im Erkennen — (in dieſem) — nicht zur Selbſtſtändigkeit. Selbſtſtändig in ſich iſt ſie dagegen als praktiſche Vernunft; als moraliſches Weſen iſt der Menſch frei, über alles Naturgeſetz und Erſcheinung erhaben. Wie die theoretiſche Vernunft Kategorien, aprioriſche Unterſchiede an ihr hatte, ſo auch die praktiſche Vernunft das Sittengeſetz überhaupt, deſſen nähere Beſtimmungen die Begriffe Pflicht und Recht, Erlaubtes und Unerlaubtes ausmachen. Und hier verſchmäht die Vernunft allen gegebenen Stoff, der ihr im Theoretiſchen nothwendig iſt. Der Wille beſtimmt ſich in ſich, auf Freiheit beruht alles Rechtliche und Sittliche; darin hat der Menſch ſein abſolutes Selbſtbewußtſeyn. *) Nach dieſer Seite iſt das Selbſtbewußtſeyn ſich das Weſen, wie die theoretiſche Vernunft ein anderes hatte. α) Ich iſt in ſeiner Einzelnheit unmittelbar Weſen, Allgemeinheit, Objektivität. β) Die Subjektivität hat das Streben zur Realität, nicht der Realität im Vorherigen; hier gilt ſich die Vernunft als das Wirkliche. Hier iſt der Begriff, der das Bewußtſeyn ſeiner Mangelhaftigkeit hat; was die theoretiſche Vernunft nicht haben ſollte, — der Begriff ſollte eben der Begriff bleiben. γ) Es iſt Standpunkt der Abſolutheit; aufgeſchloſſen in ſeiner Bruſt iſt dem Menſchen ein Unendliches. Das iſt das Befriedigende an der kantiſchen Philoſophie, es iſt wenigſtens an's Gemüth gelegt; ich anerkenne nur, was meiner Beſtimmung gemäß iſt.

a. Den Willen theilt Kant in niederes und höheres Begehrungsvermögen. Dieſer Ausdruck iſt nicht ungeſchickt. Das niedere Begehrungsvermögen ſind die Begierden, Neigungen u. ſ. f.; das höhere iſt der Wille als ſolcher, der nicht äußerliche, einzelne Zwecke hat, ſondern allgemeine Zwecke. **) Die Frage iſt nun: Was iſt das Princip des Willens? Was

*) *Kritik d. prakt. Vernunft* (4. *Aufl.*, *Riga* 1797), *S.* 3—11, 29—32.

**) *Ebendaſelbſt*, *S.* 41.

ſoll den Menſchen beſtimmen in ſeinen Handlungen? Da hat man denn allerlei Principe angegeben, Wohlwollen, Glückſeligkeit u. ſ. f. Materiale Principien des Handelns reduciren ſich alle auf Triebe, auf die Glückſeligkeit. *) Aber das Vernünftige an ihm ſelbſt iſt rein formal, und beſteht darin, daß das, was als Geſetz gelten ſoll, als allgemeingültige Geſetzgebung muß gedacht werden können; ſo daß es ſich nicht aufhebt, wenn es als ſolches gedacht wird. **) Alle Moralität der Handlung nun beruht auf der Geſinnung, daß ſie mit Bewußtſeyn des Geſetzes und um des Geſetzes Willen aus Achtung für daſſelbe und vor ſich ſelbſt geſchehe, mit Erwährung deſſen, was glückſelig macht. ***) Und als moraliſches Weſen hat der Menſch das Sittengeſetz in ſich ſelbſt, deſſen Princip Freiheit und Autonomie des Willens iſt. Kant ſagt nun, ſolche Beſtimmungen, die aus den Neigungen genommen ſind, ſind heterogene Principe für den Willen, oder der Wille iſt Heteronomie, wenn er ſolche Beſtimmungen ſich zum Zweck macht; er nimmt ſeine Beſtimmungen von etwas Anderem her. Der Wille aber iſt, frei zu ſeyn, ſich aus ſich zu beſtimmen; er iſt autonomiſch, abſolute Spontaneität, Princip der Freiheit. Das Weſen des Willens iſt, ſich ſelbſt zu beſtimmen; er kann nur zu ſeinem Zweck haben ſeine Freiheit. Kant nennt inſofern die praktiſche Vernunft autonomiſch, ſie giebt ſich ſelbſt Geſetze; der empiriſche Wille iſt heteronomiſch, er wird durch Begierde, Trieb beſtimmt. †) Das gehört unſerer Natur, nicht dem Gebiete der Freiheit an. ††)

Es iſt eine große, höchſt wichtige Beſtimmung der kantiſchen Philoſophie, daß Kant, was für das Selbſtbewußtſeyn Weſen hat, als Geſetz, Anſich, gilt, in es ſelbſt zurückgeführt hat. In-

*) *Kritik d. prakt. Vernunft*, S. 40.
**) *Ebendaſelbſt*, S. 56.
***) *Ebendaſelbſt*, S. 126—135.
†) *Ebendaſelbſt*, S. 58, 38.
††) *Ebendaſelbſt*, S. 77.

dem der Menſch ſucht nach dieſem und jenem Zweck, wie er die Welt, die Geſchichte beurtheilen ſoll, was ſoll er da zum letzten Zweck machen? Aber für den Willen iſt kein anderer Zweck, als der aus ihm ſelbſt geſchöpfte, der Zweck ſeiner Freiheit. Es iſt ein großer Fortſchritt, daß dieß Princip aufgeſtellt iſt, daß die Freiheit die letzte Angel iſt, auf der der Menſch ſich dreht, dieſe letzte Spitze, die ſich durch nichts imponiren läßt: ſo daß der Menſch nichts, keine Autorität gelten läßt, inſofern es gegen ſeine Freiheit geht. Dieß hat der kantiſchen Philoſophie von einer Seite die große Ausbreitung, Zuneigung gewonnen, daß der Menſch ein ſchlechthin Feſtes, Unwankendes in ſich ſelbſt findet, einen feſten Mittelpunkt: ſo daß ihn nichts verpflichtet, worin dieſe Freiheit nicht reſpektirt wird. Dieß iſt das Princip; aber dabei bleibt es auch ſtehen.

Die praktiſche Vernunft iſt ſogleich als konkret aufgefaßt. Die letzte Spitze der theoretiſchen Vernunft iſt abſtrakte Identität; ſie kann nur Kanon, Regel zu abſtrakten Ordnungen abgeben. *) Nur die praktiſche Vernunft iſt geſetzgebend, konkret; das Geſetz, das ſie ſich giebt, iſt Sittengeſetz. Es iſt ausgeſprochen, daß ſie in ſich konkret ſey. Das Weitere iſt, daß dieſe Freiheit zunächſt leer iſt, das Negative alles Andern; kein Band, nichts Anderes verpflichtet mich. Sie iſt inſofern unbeſtimmt; es iſt die Identität des Willens mit ſich ſelbſt, daß er bei ſich iſt. Was iſt aber der Inhalt dieſes Geſetzes? Hier ſind wir ſogleich wieder bei der Inhaltsloſigkeit. Denn es ſoll nichts Anderes das Geſetz ſeyn, als eben die Identität, die Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt, die Allgemeinheit. Das formale Princip der Geſetzgebung kommt in dieſer Einſamkeit in ſich zu keinem Inhalte, keiner Beſtimmung. Die einzige Form, die dieß Princip hat, iſt die der Identität mit ſich ſelbſt. Das Allgemeine, das Sich-nicht-Widerſprechen iſt etwas Leeres, das

*) *Kritik d. reinen Vernunft*, S. 62, 500.

im Praktiſchen ſowenig als im Theoretiſchen zu einer Realität kommt. Das allgemeine Sittengeſetz ſpricht Kant ſo aus (und ſolche allgemeine Form wollte man von jeher aufſtellen, das iſt auch Forderung des abſtrakten Verſtandes): „Handle nach Maximen" (das Geſetz ſoll auch mein beſonderes ſeyn), „die fähig ſind, allgemeine Geſetze zu werden." *) Die Beſtimmung iſt damit nur die Abſtraktion, Identität.

So hat Kant zur Beſtimmung der Pflicht (denn die abſtrakte Frage iſt, was iſt Pflicht für den freien Willen) nichts gehabt, als die Form der Identität, des Sichnichtwiderſprechens, was das Geſetzte des abſtrakten Verſtandes iſt. Sein Vaterland zu vertheidigen, die Glückſeligkeit eines Anderen iſt Pflicht, nicht wegen ihres Inhaltes, ſondern weil es Pflicht iſt: wie bei den Stoikern wahr iſt das Gedachte, darum, weil und inſofern es gedacht iſt. **) Das Geſetz der Moralität iſt Wohlthätigkeit, „Gebt Eure Sachen den Armen;" ſchenken Alle, was ſie haben, ſo iſt Wohlthätigkeit aufgehoben. Mit der Identität kommt man um keinen Schritt weiter, Gott iſt Gott; jeder Inhalt, der in dieſe Form gelegt wird, iſt ohne ſich zu widerſprechen. Aber dieß iſt ebenſo gut, als wenn er gar nicht hineingelegt wird: z. B. Eigenthum, dieß muß in Beziehung auf mein Handeln reſpektirt werden; aber es kann auch ganz wegbleiben, es giebt kein Eigenthum, die Beſtimmung kann ganz wegbleiben. In Anſehung des Eigenthums iſt das Geſetz: das Eigenthum ſoll reſpektirt werden; denn das Gegentheil kann nicht allgemeines Geſetz ſeyn. Das iſt richtig. Aber das Eigenthum iſt vorausgeſetzt: iſt es nicht, ſo wird es nicht reſpektirt; iſt es, ſo iſt es. Setze ich kein Eigenthum voraus, ſo iſt im Diebſtahl kein Widerſpruch vorhanden; es iſt ganz formelle Beſtimmung. Dieß iſt der Mangel des kantiſch-fichte'ſchen Princips, daß es formell

*) *Kritik d. prakt. Vernunft*, S. 54 u. 58 (35).
**) *Vergl. Oben*, B. II, S. 447.

überhaupt ist. Die kalte Pflicht ist der letzte unverdaute Klotz im Magen, die Offenbarung gegeben der Vernunft.

b. Das Erste in der praktischen Vernunft ist der freie Wille für sich, der sich bestimmt; dieses Konkrete ist abstrakt. Das Zweite und Dritte sind Formen, die daran erinnern, daß der Wille in höherem Sinne konkret sey. Ich bin auch besonderer Wille, als besonderes Individuum; das Konkrete ist so, daß mein besonderer Wille und der allgemeine Wille identisch seyen, oder daß ich ein moralischer Mensch sey. Das Dritte ist das höchste Konkrete, der Begriff der Freiheit, alle Menschen als frei; die Natur, die Welt soll in Harmonie mit dem Begriff der Freiheit seyn. — Das Zweite ist das Verhältniß des Begriffs des Willens zum besonderen Willen. Hier fangen Postulate an. Der besondere Wille soll dem allgemeinen gemäß seyn, diese Einheit wird postulirt; der Mensch soll moralisch seyn, es bleibt beim Sollen stehen. Das Resultat ist, daß dieses Ziel nur im unendlichen Progresse zu erreichen sey. Es bleibt daher bei diesem Gerede von Moralität stehen. Was aber moralisch ist, oder an ein System des sich verwirklichenden Geistes wird nicht gedacht. Sondern vielmehr, wie die theoretische Vernunft dem gegenständlichen Sinnlichen, so bleibt die praktische Vernunft der praktischen Sinnlichkeit, den Trieben und Neigungen, gegenüber stehen. Die vollendete Moralität muß ein Jenseits bleiben; denn die Moralität setzt die Verschiedenheit des besonderen und allgemeinen Willens voraus. Sie ist Kampf und Bestimmen des Sinnlichen durch das Allgemeine; der Kampf kann nur seyn, wenn der sinnliche Wille dem allgemeinen noch nicht angemessen ist. Der moralische Wille bleibt so nur ein Sollen; darauf gründet Kant das Postulat der Unsterblichkeit der Seele.*) Der partikulare Wille ist allerdings ein

*) *Kritik d. prakt. Vernunft, S.* 219—223.

Anderes des allgemeinen Willens; er iſt aber nicht Letztes, ſchlechthin Beharrendes.

c. Das andere Poſtulat iſt Poſtulat Gottes. Der Wille hat die ganze Welt, das Ganze der Sinnlichkeit ſich gegenüber. Die Vernunft dringt auf Einheit beider Seiten; die Natur, die Welt ſoll in Harmonie mit dem vernünftigen Willen, dem Guten ſeyn. Die Idee des Sittengeſetzes iſt das Gute, als der Endzweck der Welt; da es aber formell iſt, ſo hat es für ſich keinen Inhalt, ſteht den Trieben und Neigungen einer ſubjektiven, — und einer äußeren ſelbſtſtändigen Natur gegenüber. Den Widerſpruch Beider vereint Kant in dem Gedanken des höchſten Gutes, worin die Natur der Vernunft angemeſſen ſey,*) — eine Uebereinſtimmung, um die es eigentlich gar nicht zu thun iſt, oder worin die praktiſche Realität beſteht. Denn Glückſeligkeit iſt nur das ſinnliche Selbſtgefühl oder Wirklichkeit dieſes als dieſes Individuums, nicht die an ſich allgemeine Realität. Jene Vereinigung bleibt daher ſelbſt nur ein Jenſeits, ein Gedanke. Kant geht ganz in das Geſchwätze ein, daß es in dieſer Welt dem Tugendhaften oft ſchlecht, dem Laſterhaften gut gehe u. ſ. f.**): und poſtulirt näher das Daſeyn Gottes als des Weſens, der Kauſalität, wodurch dieſe Harmonie zu Stande kommt, zum Behuf ſowohl der Vorſtellung der Heiligkeit des ſittlichen Geſetzes, als des in der Natur, aber auch nur nach dem unendlichen Progreſſe zu realiſirenden Vernunftzwecks: ſo wie die Unſterblichkeit der Seele, als den unendlichen Progreß des Subjekts in ſeiner Moralität, weil die Moralität ſelbſt etwas Unvollkommenes iſt und in's Unendliche Fortſchritte machen muß; — welche Poſtulate den Widerſpruch, wie er iſt, beſtehen laſſen, und nur ein abſtraktes Sollen ſeiner Auflöſung ausſprechen. Gott iſt als ein Poſtulirtes; die Vernunft erkennt es nicht. Die Harmonie iſt nicht vorhanden, nicht wirklich; ſie ſoll nur ſeyn. Das Po-

*) *Kritik d. prakt. Vernunft*, S. 198 — 200.
**) *Ebendaſelbſt*, S. 205 — 209.

ſtulat ſelbſt iſt peremtorend; das Gute iſt ein Jenſeits gegen die Natur, ſie ſind in dieſen Dualismus geſtellt. Die Natur bliebe nicht mehr Natur, wenn ſie dem Begriffe des Guten angemeſſen würde; es bleibt ſo beim höchſten Widerſpruche, ſie können ſich nicht vereinigen. Das Geſetz der Nothwendigkeit und das Geſetz der Freiheit ſind verſchiedene von einander. Es iſt ebenſo nothwendig, die Einheit Beider zu ſetzen; ſie iſt aber nicht wirklich. Das Andere, die Trennung Beider, iſt geſetzt; Kant bringt populare Redensarten herbei: das Böſe ſoll überwunden werden, muß es aber ebenſo wenig ſeyn. Gott bleibt ſo Poſtulat, iſt nur ein Glaube, ein Dafürhalten, welches nur ſubjektiv, nicht wahr an und für ſich iſt.*) Dieſes Reſultat iſt auch ſehr populär.

Dieſe Poſtulate drücken nun nichts, als die gedankenloſe Syntheſis der verſchiedenen Momente aus, die ſich allenthalben widerſprechen; ſie ſind ein „Neſt“ **) von Widerſprüchen. Z. B. die Unſterblichkeit der Seele iſt poſtulirt, um der unvollkommenen Moralität willen, d. h. weil ſie mit Sinnlichkeit afficirt iſt. Aber das Sinnliche iſt Bedingung des moraliſchen Selbſtbewußtſeyns; das Ziel, die Vollkommenheit, iſt, was die Moralität als ſolche ſelbſt aufhebt. — Ebenſo das andere Ziel, die Harmonie des Sinnlichen und Vernünftigen, hebt gleichfalls die Moralität auf; denn ſie beſteht eben in dieſem Gegenſatze gegen die Sinnlichkeit. — Die Wirklichkeit, das Seyn des Gottes, des die Harmonie Hervorbringenden, iſt eben ſo eine ſolche, die mit Bewußtſeyn zugleich keine iſt; er wird vom Bewußtſeyn zum Behufe der Harmonie angenommen, wie die Kinder ſich irgend eine Vogelſcheuche machen, und mit einander ausmachen, ſie wollen ſich vor dieſem mannequin fürchten. Der Behuf, zu dem er zugleich angenommen wird, daß durch die Vorſtellung eines heiligen Geſetzgebers das Sittengeſetz um ſo mehr Achtung ge-

*) *Kritik d. prakt. Vernunft, S. 223—227.*

**) *Vergl. Kritik d. reinen Vernunft, S. 471.*

winne, widerſpricht dem, daß eben die Moralität darin beſteht, das Geſetz rein um ſein ſelbſt willen zu achten. *)

Die praktiſche Vernunft alſo, wo das Selbſtbewußtſeyn als das Anſich ſich gilt, gegen die theoretiſche, worin das gegenſtändliche Weſen, kommt ebenſo wenig zu einer Einheit und Wirklichkeit an ſich ſelbſt. Es kommt den Menſchen ſchwer an, zu glauben, daß die Vernunft wirklich ſey; es iſt aber nichts wirklich als die Vernunft, ſie iſt die abſolute Macht. Die Eitelkeit des Menſchen will vermeintliches Ideal im Kopf haben, um Alles zu tadeln: Wir ſind die Geſcheidten, haben es in uns, aber vorhanden iſt es nicht. Das iſt der letzte Standpunkt; es iſt dieß hoher Standpunkt, aber es wird nicht bis zur Wahrheit fortgegangen. Das abſolute Gut bleibt Sollen ohne Objektivität; und dabei ſoll es bleiben.

3. Kritik der Urtheilskraft. Noch iſt die dritte Seite in der kantiſchen Philoſophie übrig, daß auch hier die Forderung des Konkreten eintritt, worin die Idee dieſer Einheit nicht als ein Jenſeits, ſondern als ein Gegenwärtiges geſetzt iſt, — die Idee der Urtheilskraft. Ihre Gegenſtände ſind Theils das Schöne, Theils das organiſche Leben; und dieſe Seite iſt beſonders wichtig. Kant ſagt, wir haben einen Verſtand; er iſt im Theoretiſchen wohl geſetzgebend, bringt Beſtimmungen hervor, Kategorien. Aber dieſe Beſtimmungen des Verſtandes bleiben nur allgemeine Beſtimmungen, außer denen das Beſondere (das andere Beſtandſtück, das zu jeder Erkenntniß gehört) liegt; und Beides iſt für den Verſtand von einander verſchieden. Der Verſtand iſt einer Seits, anderer Seits das Beſondere; ſeine Unterſchiede ſind ſelbſt in der Allgemeinheit bleibend. Im Praktiſchen iſt die Vernunft das Anſich; aber ihr freies Fürſichſeyn, die geſetzgebende Freiheit (in höherer Form), ſteht der Natur in ihrer Freiheit und eigenen Geſetzen gegenüber:

*) *Kritik d. prakt. Vernunft*, S. 146.

„Verstand und Vernunft" (praktisch) „haben zwei verschiedene Gesetzgebungen" — („im Theoretischen kann die Vernunft nur vermittelst des Verstandes aus gegebenen Gesetzen durch Schlüsse Folgerungen ziehen, die doch immer nur bei der Natur stehen bleiben; nur im Praktischen ist sie selbst gesetzgebend") — „auf einem und demselben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der anderen Eintrag thun darf. Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluß hat, ebenso wenig stört dieser die Gesetzgebung der Natur. — Die Möglichkeit des Zusammenbestehens beider Gesetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen bewies die Kritik der reinen Vernunft." (!?)

„Daß nun diese zwei verschiedenen Gebiete, die sich zwar nicht in ihrer Gesetzgebung, aber doch in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einschränken" (d. h. wo sie zusammentreffen), „nicht Eines ausmachen, kommt daher, daß der Naturbegriff zwar seine Gegenstände in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich selbst, sondern als bloße Erscheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen in seinem Objekte zwar ein Ding an sich selbst, aber nicht in der Anschauung vorstellig machen, mithin keiner von beiden ein theoretisches Erkenntniß von seinem Objekte (und selbst von dem denkenden Subjekte) als Ding an sich verschaffen kann, welches das Uebersinnliche seyn würde, — ein unbegrenztes und unzugängliches Gebiet für unser gesammtes Erkenntnißvermögen."

„Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Uebersinnlichen, befestigt ist, so daß von dem ersteren zum anderen kein Uebergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, davon die erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann: so soll doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirk-

lich machen; und die Natur muß folglich auch ſo gedacht werden können, daß die Geſetzmäßigkeit ihrer Form wenigſtens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgeſetzen zuſammenſtimme. Alſo muß es doch einen Grund der Einheit des Ueberſinnlichen, was der Natur zu Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktiſch enthält, geben, davon der Begriff, wenn er gleich weder theoretiſch noch praktiſch zu einem Erkenntniſſe deſſelben gelangt, mithin kein eigenthümliches Gebiet hat, dennoch den Uebergang von der Denkungsart nach den Principien der einen zu der nach Principien der anderen möglich macht." *)

„Zwiſchen dem Verſtande und der Vernunft iſt nun die Urtheilskraft, wie zwiſchen dem Erkenntniß- und Begehrungsvermögen Luſt und Unluſt; in dieſem Vermögen muß alſo der Uebergang vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffs liegen." **) Nun giebt es zwei Produkte, Werke der Kunſt und der organiſchen Natur, die uns Einheit Beider kund thun. Die Betrachtung dieſer Werke enthält dieß, daß wir Einheit von Verſtand und Beſonderem ſehen; aber dieſe Betrachtungsweiſe iſt nur eine ſubjektive. Solche Dinge werden nur nach dieſer Einheit betrachtet, ſie ſind aber nicht an ſich ſo; wie ſie an ſich ſind, liegt jenſeits. Kant ſpricht ſo von einem anſchauenden Verſtande, das iſt tiefe Beſtimmung; er giebt allgemeine Geſetze, beſtimmt aber ebenſo das Beſondere. Das Zweckmäßige gehört hierher, der Zweck iſt allgemeine Beſtimmung; das Zweckmäßige iſt beſondere Realität, das nur durch das Allgemeine beſtimmt iſt. Der Verſtand iſt der Grund dieſer Einheit des Mannigfaltigen; das Beſondere iſt durch das Allgemeine, das Sinnliche durch das Ueberſinnliche beſtimmt. Dieſe Idee iſt nicht das Wahre ſolcher Produkte, ſondern nur

*) Kritik der Urtheilskraft (3. Auflage, Berlin 1799), Einleitung S. XVII—XX.

**) Ebendaſelbſt, S. XXIV—XXV.

eine Weiſe, wie wir ſie vorſtellen; das nennt Kant Urtheilskraft, Verbindung eines Beſonderen mit einem Allgemeinen. Die Idee der Urtheilskraft vereinigt Beides, — ein Allgemeines, welches das Beſondere an ihm ſelbſt hat. In der unmittelbaren Urtheilskraft enthält die Gattung das Beſondere (es iſt aber auch Beſonderes, das nicht durch die Gattung beſtimmt iſt); ſo iſt es nicht in der reflektirten Urtheilskraft. Die reflektirende Urtheilskraft hat zu ihrem Princip die Einheit des abſtrakt Allgemeinen des Verſtandes und der Beſonderheit, die Idee einer geſetzmäßigen Nothwendigkeit, welche zugleich frei iſt, oder einer Freiheit, die mit ihrem Inhalt unmittelbar eins iſt. Sie iſt hierin nicht beſtimmend nach allgemeinen Geſetzen, ſondern reflektirend, indem „das Beſondere gegeben iſt, wozu ſie das Allgemeine finden ſoll.“ *)

„Dieß Princip kann nun kein anderes ſeyn, als daß, da allgemeine Naturgeſetze ihren Grund in unſerem Verſtande haben, der ſie der Natur, obzwar nur nach ihrem allgemeinen Begriff, vorſchreibt, die beſonderen empiriſchen Geſetze in Anſehung deſſen, was in ihnen durch jene unbeſtimmt gelaſſen iſt, nach einer ſolchen Einheit betrachtet werden müſſen, als ob gleichfalls ein Verſtand (wenn gleich nicht der unſrige) ſie zum Behuf unſerer Erkenntnißvermögen, um ein Syſtem der Erfahrung nach beſonderen Naturgeſetzen möglich zu machen, gegeben hätte. Nicht, als ob ein ſolcher Verſtand angenommen werden müßte (denn es iſt nur die reflektirende Urtheilskraft, der dieſe Idee zum Princip dient); ſondern dieß Vermögen giebt nur ſich ſelbſt, nicht der Natur dadurch ein Geſetz.“

„Weil nun der Begriff von einem Objekt, ſofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieſes Objekts enthält, der Zweck, und die Uebereinſtimmung eines Dings mit derjenigen Beſchaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich iſt, die

*) Kritik der Urtheilskraft, Einleitung, S. XXV—XXVI.

Aristoteles schon hat die Natur als zweckmäßig an
den νοῦς, den Verstand, das Allgemeine an ihr selb
betrachtet, so daß in ungetrennter Einheit Eins Mo
Andern ist.**) Zweck ist der Begriff, der immanent
die äußerliche Form und Abstraktion gegen ein zu Grunde
Material, sondern durchdringend, so daß alles Besond
dieß Allgemeine selbst bestimmt ist. Nach Kant ist es der
die Verstandesgesetze, die er in der Erkenntniß an i
hat, lassen das Gegenständliche noch unbestimmt; aber
Mannigfaltige selbst einen Zusammenhang in sich hab
der zwar für die menschliche Einsicht zufällig ist, „muß
theilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Princip
men, daß das für uns Zufällige eine für uns zwar nicht
bare, aber doch denkbare Einheit in der Verbindung de
nigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalte
Dieß Princip fällt sogleich wieder in das Subjektive ei
dankens zurück, ist nur eine subjektive Maxime, wodu
die objektive Natur des Gegenstandes damit nichts a
werden soll,†) — weil einmal das Ansich außer dem S
wußtseyn fixirt ist, und der Verstand nur in der Fo
Selbstbewußten, nicht in seinem Anderswerden aufgefaßt

Dieß Princip der reflektirenden Urtheilskraft ist m

gedoppelte Zweckmäßigkeit in ſich: dieſes Beurtheilen iſt äſthetiſch, und teleologiſch; jene iſt die ſubjektive Zweckmäßigkeit, dieſe die objektive, logiſche. *)

a. Die eine Geſtalt iſt die äſthetiſche Urtheilskraft, das Schöne; ſie beſteht darin: „Luſt und Unluſt iſt etwas Subjektives, was gar kein Erkenntnißſtück werden kann. Der Gegenſtand hat inſofern nur Zweckmäßigkeit, wenn ſeine Vorſtellung unmittelbar mit dem Gefühl der Luſt verbunden iſt; und dieß iſt eine äſthetiſche Vorſtellung. — Die Auffaſſung der Formen in die Einbildungskraft kann niemals geſchehen, ohne daß die reflektirende Urtheilskraft, auch unabſichtlich, ſie wenigſtens mit ihrem Vermögen, Anſchauungen auf Begriffe zu beziehen, vergleiche. Wenn nun in dieſer Vergleichung die Einbildungskraft (als Vermögen der Anſchauungen a priori"?) „zum Verſtande, als dem Vermögen der Begriffe, durch eine gegebene Vorſtellung" — etwas Schönes — „unabſichtlich in Einſtimmung verſetzt, und dadurch ein Gefühl der Luſt erweckt wird: ſo muß der Gegenſtand alsdann als zweckmäßig für die reflektirende Urtheilskraft angeſehen werden. Aeſthetiſch iſt ein ſolches Urtheil über die Zweckmäßigkeit des Objekts, welches ſich auf keinem vorhandenen Begriff vom Gegenſtande gründet und keinen von ihm verſchafft. Ein Gegenſtand, deſſen Form (nicht das Materielle ſeiner Vorſtellung als Empfindung) als Grund der Luſt an der Vorſtellung eines ſolchen Objekts beurtheilt wird, iſt ſchön," **) — das erſte vernünftige Wort über Schönheit: Das Sinnliche iſt das Eine Moment des Schönen; dann muß es Geiſtiges, Begriff ausdrücken.

„Das Schöne iſt, was ohne" ſubjektives „Intereſſe, — was ohne Begriffe" (Reflexions-Beſtimmungen) „als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgeſtellt wird. Es bezieht ſich auf keine Neigung, alſo fühlt ſich das Subjekt ganz

*) *Kritik der Urtheilskraft, S. XLVIII—L.*

**) Ebendaſelbſt, S. XLIII—XLV.

frei darin. „Es iſt nicht für mich ſchön," — nicht durch Begriffe, Reflexion, Geſetze. *) „Zweck iſt der Gegenſtand eines Begriffs, ſofern dieſer als Urſache von jenem" (dem Gegenſtand) „angeſehen wird; und die Kauſalität eines Begriffs in Anſehung ſeines Objekts iſt die Zweckmäßigkeit." **) Zum Ideal gehört „die Vernunftidee, welche die Zwecke der Menſchheit, ſofern ſie nicht ſinnlich vorgeſtellt werden können, zum Princip der Beurtheilung einer Geſtalt macht, durch die, als ihre Wirkung in der Erſcheinung, ſich jene offenbaren." ***) „Das Ideal darf man lediglich an der menſchlichen Geſtalt erwarten." †)

Das Erhabene iſt das Beſtreben, eine Idee ſinnlich darzuſtellen, wo zugleich die Unangemeſſenheit, das Nichtgefaßtwerdenkönnen der Idee durch das Sinnliche ſich darſtellt. ††)

Hier in der äſthetiſchen Urtheilskraft ſehen wir die unmittelbare Einheit des Allgemeinen und Beſonderen; denn das Schöne iſt eben dieſe begriffloſe unmittelbare Einheit. Kant ſetzt ſie in das Subjekt; und ſie iſt etwas Subjektives oder beſſer Beſchränktes; und als äſthetiſch auch niedriger, inſofern ſie nicht die begriffene Einheit iſt.

b. Die andere Weiſe der Uebereinſtimmung iſt in der objektiven und materialen Zweckmäßigkeit die teleologiſche Betrachtung der Natur, daß in den organiſchen Naturprodukten die unmittelbare Einheit des Begriffs und der Realität als gegenſtändliche angeſchaut wird, — der Naturzweck, in ſeiner Allgemeinheit Beſonderes, in ſeiner Beſonderheit Gattung enthaltend. Natur-Produkte betrachten wir teleologiſch, nicht äußerlich, ſondern nach innerer Teleologie. Nach äußerer Zweckmäßigkeit hat Etwas ſeinen Zweck in Anderem: „Der Schnee ſichert die Saaten

*) Kritik der Urtheilskraft, S. 16—19.
**) Ebendaſelbſt, S. 32.
***) Ebendaſelbſt, S. 56.
†) Ebendaſelbſt, S. 59.
††) *Ebendaſelbſt*, S. 77.

in kalten Ländern vor Froſt, erleichtert die Gemeinſchaft der Menſchen durch Schlitten." *) Bei der Betrachtung des Lebendigen bleiben wir nicht dabei ſtehen, daß wir ein Sinnliches vor uns haben, das nach den Kategorien des Verſtandes nach Einer Seite betrachtet wird; ſondern wir betrachten es als Urſach ſeiner ſelbſt, als ſich ſelbſt producirend. Dieß iſt das Sich-erhalten des Lebendigen, als Individuum iſt es vergänglich; aber indem es lebt, bringt es ſich ſelbſt hervor, obzwar es Bedingungen dazu nöthig hat. **) Ferner iſt der Naturzweck Materie, inſofern ſie organiſirt iſt, innerlich organiſirtes Natur-Produkt, „in welchem Alles Zweck und wechſelſeitig auch Mittel iſt." ***) Alle ſeine Glieder ſind Mittel, und zugleich Zweck; es iſt in ſich zugleich Zweck und Mittel, Selbſtzweck. Sein Zweck iſt nicht außerhalb; und die innere Zweckmäßigkeit iſt, daß Etwas an ihm ſelbſt Zweck und Mittel iſt. Es iſt der ariſtoteliſche Begriff; es iſt Unendliches, das in ſich ſelbſt zurückgeht, die Idee.

Kant kommt hierbei darauf: „Wir würden zwiſchen Naturmechanism und Technik der Natur, d. i. Zweckverknüpfung in derſelben, keinen Unterſchied finden, wäre unſer Verſtand nicht von der Art, daß er vom Allgemeinen zum Beſonderen gehen muß, und die Urtheilskraft alſo keine beſtimmenden Urtheile fällen kann, ohne ein allgemeines Geſetz zu haben, darunter ſie jenes ſubſumiren könne. Das Beſondere nun als ein ſolches enthält in Anſehung des Allgemeinen etwas Zufälliges, gleichwohl erfordert aber die Vernunft in der Verbindung beſonderer Geſetze der Natur doch auch Einheit, mithin Geſetzlichkeit, welche Geſetzlichkeit des Zufälligen Zweckmäßigkeit heißt: und die Ableitung der beſondern Geſetze aus den allgemeinen iſt, in Anſehung deſſen, was jene Zufälliges in ſich enthalten,

*) Kritik der Urtheilskraft, S. 279—283.
**) *Ebendaſelbſt, S.* 286—288.
***) Ebendaſelbſt, S. 292—296.

a priori durch Beſtimmung des Begriffs vom Objekte unmöglich; der Begriff der Zweckmäßigkeit der Natur in ihren Produkten wird ſo ein für die menſchliche Urtheilskraft nothwendiger, aber nicht die Beſtimmung der Objekte ſelbſt angehender Begriff ſeyn, alſo ein ſubjektives Princip," *) auch nur ein leitender Gedanke für die Urtheilskraft, womit nichts Anſichſeyendes ausgeſagt werden kann.

Der Grund, warum dieſe wahre Idee nicht das Wahre ſeyn ſoll, iſt, weil die leeren Abſtraktionen von einem Verſtande, der ſich im abſtrakt Allgemeinen hält, und von einem gegenüberſtehenden ſinnlichen Stoffe der Einzelnheit, einmal als das Wahre vorausgeſetzt ſind. Kant kommt näher ausdrücklich auf die Vorſtellung eines intuitiven Verſtandes. Indem nämlich „zum Erkennen auch Anſchauung gehört und ein Vermögen einer völligen Spontaneität der Anſchauung ein von der Sinnlichkeit unterſchiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnißvermögen, mithin Verſtand in der allgemeinſten Bedeutung ſeyn würde: ſo kann man ſich auch einen intuitiven Verſtand denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Beſonderen, und ſo zum Einzelnen durch Begriffe geht, in welchem nicht die Zufälligkeit der Zuſammenſtimmung der Natur in ihren Produkten nach beſonderen Geſetzen zum Verſtande angetroffen wird, welche dem unſrigen es ſo ſchwer macht, das Mannigfaltige derſelben zur Einheit der Erkenntniß" zuſammen „zu bringen." **) Aber daß dieſer „intellectus archetypus" ***) die wahre Idee des Verſtandes ſey, darauf kommt Kant nicht; ſondern unſer Verſtand iſt ſo beſchaffen, „daß er vom Analytiſch-Allgemeinen zum Beſonderen fortgeht," †) und ein von der Sinn-

*) Kritik der Urtheilskraft, S. 343—344.
**) Ebendaſelbſt, S. 347.
***) *Ebendaselbst*, *S.* 351.
†) Ebendaſelbſt, S. 348.

lichkeit ſpecifiſch unterſchiedenes und ganz davon unabhängiges Erkenntnißvermögen iſt.

Sonderbarer Weiſe hat α) Kant dieſe Idee des Intuitiven, weiß nicht, warum ſie keine Wahrheit haben ſoll, — weil unſer Verſtand anders beſchaffen ſey; aber β) die abſolute Vernunft und der anſchſeyende Verſtand, haben wir geſehen, ſind ſo beſchaffen, daß ſie an ihnen ſelbſt keine Realität haben, der Verſtand eines Stoffs bedarf, die theoretiſche Vernunft Hirngeſpinnſte erzeugt, die praktiſche Vernunft ihre Realität beim Poſtuliren bewenden laſſen muß. Ungeachtet ihrer unmittelbar und beſtimmt ausgeſprochenen Nicht-Abſolutheit ſollen ſie doch das wahre Erkennen ſeyn, und der intuitive Verſtand, der Begriff und Anſchauung in Einer Einheit hat, nur ſo ein Gedanke, den wir uns machen.

Ein organiſches Weſen iſt, daß Natur-Mechanismus und Zweck (Seele, Allgemeines) in Einheit ſind.*) Wir betrachten, als wohnte im Sinnlichen ein Begriff, der ſich das Beſondere gemäß ſetzt; wir betrachten es nach der Weiſe eines intuitiven Verſtandes. Das iſt groß, das iſt die Idee, das wahrhaft Konkrete, durch den inwohnenden Begriff beſtimmte Realität; das iſt die adäquate Idee, wie Spinoza ſagt. In den organiſchen Natur-Produkten haben wir die Anſchauung von der unmittelbaren Einheit des Begriffs und der Realität; die Lebendigkeit, die Seele, das Allgemeine, und die Exiſtenz, die Beſonderung iſt identiſch, iſt in Einer Einheit angeſchaut, — nicht ſo in der unorganiſchen Natur. So kommt die Vorſtellung des Konkreten in die kantiſche Philoſophie, daß der Begriff, das Allgemeine, beſtimmend iſt das Beſondere.

Kant hat dieſe Ideen ſelbſt wieder nur in ſubjektiver Bedeutung genommen; ſie ſind nur Betrachtungsweiſen, keine objektive Beſtimmungen. Obgleich Kant die Einheit ausſpricht, ſo

*) *Kritik der Urtheilskraft*, S. 354.

aber wir ſind gewohnt, es ſo zu betrachten; es iſt di
unſerer Reflexion.*) In der Kunſt iſt es die ſinnli
ſelbſt, die uns die Vorſtellung der Idee giebt; Re
Idealität ſind ſo unmittelbar in Einem. Ebenſo ſagt
muß beim Einſeitigen ſtehen bleiben, im Augenblick, w
ber hinausgeht. Das Objektive iſt nur das Anſich; e
aller Inhalt fällt in's Vorſtellen, Denken, Poſtulat.
iſt ſubjektiv; wir wiſſen nicht, was dieſe Dinge an
Das Anſich iſt aber nur das caput mortuum, die
ſtraktion des Andern, das leere, unbeſtimmte Jenſei
Reichthum des Gedankens entfaltet ſich in ſubjektive
er will aber ſeine Schranke nicht aufheben, im Mom
er ſie als Schranke ſetzt.

c. Die andere Form, wie die Vorſtellung des Kor
die kantiſche Philoſophie kommt, iſt dieſe: Die prakti
nunft hat einen Zweck; dieſer Zweck in ſeiner ganz
meinheit iſt das Gute. Dieß Gute iſt eine Idee, iſt n
danke; aber es iſt die abſolute Forderung vorhanden,
Gute auch realiſirt werde in der Welt, daß die Natur
digkeit den Geſetzen der Freiheit, des Gedankens entſpre
nicht als Nothwendigkeit einer äußerlichen Natur, ſonde
die Welt überhaupt, durch das Rechtliche, Sittliche, d
menſchliche Leben, das Staatsleben. — daß die Welt

in der Vernunft; aber die ſubjektive Vernunft kann dieß nicht realiſiren. In jeder guten Handlung vollbringt der Menſch etwas Gutes. Dieß iſt aber nur beſchränkt; das allgemeine Gute, der allgemeine Endzweck als Endzweck der Welt kann nur erreicht werden durch ein Drittes. Und dieſe Macht über die Welt, die zum Endzweck hat das Gute in der Welt, iſt Gott.*)

Und ſo iſt Gott ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft, was geglaubt werden muß. Die Natur hat ihre eigenthümlichen Geſetze; dieſe ſelbſtſtändigen, einzelnen Beziehungen haben keine Beziehung auf das Gute. Aber die Vernunft iſt dieß, die Einheit zu verlangen, ſie als das Weſentliche, Subſtantielle in ſich zu haben und zu wollen. Der Gegenſatz, Widerſpruch des Guten und der Welt iſt dieſer Identität zuwider; die Vernunft muß daher fordern, daß dieſer Widerſpruch aufgehoben werde, daß eine Macht iſt, die gut für ſich ſelbſt und Macht über die Natur iſt. Dieß iſt nun Gott; und dieſe Stellung hat Gott in der kantiſchen Philoſophie. Beweiſen laſſe es ſich nicht, daß Gott ſey. Es ſey aber die Forderung. Wir haben die Zwei, die Welt und das Gute. Die Tugend, Moralität iſt nur gut, ſofern ſie im Kampfe iſt; ſie findet ſo dieſen Gegenſatz geſetzt, und anderer Seits iſt nothwendig die Harmonie Beider. Der Mangel, daß Gott nicht bewieſen werden kann, liegt darin, daß nach Kant's Dualismus nicht gezeigt werden kann, daß das Gute als abſtrakte Idee an ihm ſelbſt dieß iſt, ſeine Idee als abſtrakt aufzuheben: und die Welt dieß iſt an ihr ſelbſt, ſich in ihrer Aeußerlichkeit, Verſchiedenheit von dem Guten ſelbſt aufzuheben, — und als ihre Wahrheit zu zeigen, was in Rückſicht zu ihnen als das Dritte erſcheint, aber zugleich als das Erſte beſtimmt wird. So kann alſo nach Kant Gott nur geglaubt werden.**)

*) *Kritik der Urtheilskraft, S.* 423—424.
**) *Ebendaſelbſt, S.* 460—461.

fürsichseyende ist ebenso wenig. Was ist nun seine Best
Würden wir übergehen zum Absoluten, so würde das
sen Standpunkt Arge erfolgen, daß wir zum Erkenner
hen; denn dieß heißt Wissen von einem Gegenstande, d
konkret, bestimmt ist. Hier wird nur dazu gelangt, daß G
haupt ist, Gott mit der Bestimmung des Unbegrenzten
meinen, Unbestimmten. Gott kann so nicht erkannt
denn um erkannt zu werden, müßte er konkret seyn,
nigstens zwei Bestimmungen enthalten. Es wäre so
mittelung; denn ein Wissen vom Konkreten ist sogleich ve
Wissen, Erkennen. Aber dieser Standpunkt vermißt
mittelung, und bleibt so beim Unbestimmten stehen.
Paulus zu den Athenienſern spricht, beruft er sich auf d
den sie dem unbekannten Gotte geweiht hatten, und sag
was Gott sey; der hier erwähnte Standpunkt aber s
wieder zurück zu dem unbekannten Gott. — Alle Leb
der Natur, wie des Geistes, ist Vermittelung in sich; u
ist nun die schelling'sche Philosophie übergegangen.

Nach Kant wird producirt ein Sinnliches mit Den
mungen, was aber nicht die Sache ist: z. B. ich fühl
Hartes, — ich fühle das Harte, aber Etwas fühle ic
Kant's Philosophie endet mit Dualismus, Beziehung,
schlechthin wesentliches Sollen, dem unaufgelösten Wide

und unmittelbares Seyn, alle Vermittelung iſt unwahr. — Bei Kant iſt alſo das Reſultat: „Wir erkennen nur Erſcheinungen;“ bei Jacobi dagegen: „Wir erkennen nur Endliches und Bedingtes.“

Ueber beide Reſultate iſt nun eitel Freude unter den Menſchen geweſen, weil die Faulheit der Vernunft nun, Gottlob, von allen Anforderungen des Nachdenkens ſich entbunden, der Freiheit ein vollkommenes Recht eingeräumt meinte, und nun, da das Inſichgehen, das in die Tiefe der Natur und des Geiſtes Steigen erſpart war, es ſich wohl ſeyn laſſen konnte. — Das weitere Reſultat iſt dabei die Autokratie der ſubjektiven Vernunft, welche, da ſie abſtrakt iſt und nicht erkennt, nur ſubjektive Gewißheit hat, keine objektive Wahrheit. Das war die zweite Freude, daß ich dieſe Autarkie habe, die ich weder erkennen noch rechtfertigen kann, auch nicht brauche; meine ſubjektive Freiheit der Ueberzeugung und Gewißheit gilt für Alles. — Die dritte Freude fügte Jacobi hinzu, daß, weil das Unendliche dadurch nur unendlicht werde, es ſogar ein Frevel ſey, das Wahre erkennen zu wollen. Troſtloſe Zeit der Wahrheit, wo vorbei iſt alle Metaphyſik, Philoſophie, — nur Philoſophie gilt, die keine iſt!

Faſſen wir das Ganze der kantiſchen Philoſophie zuſammen, ſo finden wir allenthalben die Idee des Denkens, die abſoluter Begriff an ihr ſelbſt iſt, den Unterſchied, die Realität an ihr ſelbſt hat: die theoretiſche und praktiſche Vernunft aber nur den abſtrakten Unterſchied; in der Urtheilskraft geht Kant auch ſoweit, daß er den Unterſchied als wirklichen, oder nicht nur die Beſonderheit, ſondern die Einzelnheit ſetzt. Er hat richtig und beſtimmt das Ganze unterſchieden. Aber da einmal dieſe philiſterhafte Vorſtellung von unſerem, vom menſchlichen Erkenntnißvermögen ausgeht: ſo gilt ihm dieſes in ſeiner empiriſchen Form, ungeachtet er es für nicht die Wahrheit erkennend auch ausſagt, und die wahre Idee deſſelben, die er auch be-

freit zu seyn. — Es ist schon die ganz roh empir
barbarisch gemeine Art des Vorstellens, und die gänz
wissenschaftlichkeit der Form bemerkt worden. — A
der allgemeinen Idee von synthetischen Urtheilen a pri
gemeinem, das an sich den Unterschied hat, hat de
Kant's in der ganzen Anordnung, in die ihm allenth
Ganze zerfällt, nach dem zwar geistlosen Schema der
ausgeführt, α) theoretische, β) praktische Vernunft, γ
Beider, Urtheilskraft, so in den meisten weiteren Ab
bei den Kategorien, bei den Vernunft-Ideen: den
der Erkenntniß, der wissenschaftlichen Bewegung, als ein
nes Schema vorgezeichnet: und allenthalben Thesis,
und Synthesis aufgestellt, die Weisen des Geistes, du
Geist ist, als sich bewußter, daß er sich so unterscheid
Erste ist das Wesen, aber für's Bewußtseyn Anderse
nur Wesen ist, ist Gegenstand. Das Zweite ist das Fü
die eigene Wirklichkeit; das Negative gegen das Ansich
das Wesen, das Selbstbewußtseyn ist sich das Wesen,
umgekehrte Verhältniß. Das Dritte ist die Einheit von
die für sich seyende, selbstbewußte Wirklichkeit ist al
Wirklichkeit, in die zurückgenommen sowohl die gegen
als für sich seyende. — Er hat historisch die Mom
Ganzen angegeben: es ist gute Einleitung in die

einen Gegenſatz gegen das Anſich: es fehlt das Negative, das aufgehobene Sollen, das nicht begriffen iſt.

Aber der Gedanke und das Denken waren einmal ein unüberwindliches, nicht mehr zu beſeitigendes Bedürfniß geworden. Es war mithin eine Forderung der Konſequenz, daß die beſonderen Gedanken als nach der Nothwendigkeit aus jenem erſten Einen hervorgebracht erſchienen, als aus der Einheit des Ich's hervorgehend und durch ſie gerechtfertigt. — Zweitens aber hatte der Gedanke ſich über die Welt verbreitet, an Alles ſich geheftet, Alles unterſucht, ſeine Formen in Alles hineingetragen, Alles ſyſtematiſirt; ſo daß allenthalben nach ſeinen Beſtimmungen verfahren werden ſoll, nicht aber nach einem bloßen Gefühl, nach Routine, oder praktiſchem Sinne, der ungeheuern Bewußtloſigkeit ſogenannter praktiſcher Männer. So ſoll alſo in der Theologie, in Regierungen und deren Geſetzgebungen, beim Zwecke des Staats, den Gewerben und der Mechanik immer nur nach allgemeinen Beſtimmungen, rationell verfahren werden (rationelle Bierbrauerei, rationelle Ziegelbrennerei). Dieß iſt das Bedürfniß eines konkreten Denkens, während bei dem kantiſchen Reſultate der Erſcheinung nur ein leerer Gedanke geweſen war. Iſt es ja doch auch das Weſen der geoffenbarten Religion, zu wiſſen, was Gott iſt. Nach dem Gehalte, der Wahrheit, war mithin eine Sehnſucht vorhanden, da der Menſch einmal nicht zur Brutalität zurückkehren und ebenſowenig zur Form des Empfindens heruntерſteigen konnte, ſo daß dieſe das allein Geltende für ihn wäre in Bezug auf das Höhere. — Das erſte Bedürfniß, nach Konſequenz, hat Fichte zu befriedigen geſucht.

C. Fichte.

Fichte'ſche Philoſophie iſt Vollendung der kantiſchen Philoſophie. Außer dieſen und Schelling ſind keine Philoſophien. Die Anderen ſchnappen von dieſen etwas auf, und bekämpfen und bequängeln ſie damit. Ils se sont battus les flancs, pour

être de grands hommes. So Bouterwek, Reinhold, Fries, Krug u. ſ. w.; es iſt äußerſte Bornirtheit, die groß thut.

Johann Gottlieb Fichte wurde zu Rammenau bei Biſchoffswerda in der Oberlauſitz, den 19. Mai 1762, geboren,[1]) ſtudirte in Jena;[2]) in der Schweiz war er Hauslehrer.[3]) Er ſchrieb eine Schrift über Religion;[4]) ſie iſt in kantiſchen Ausdrücken, ſo daß man ſie für ein Werk Kant's hielt.[5]) Er wurde 1793 nach Jena von Göthe als Profeſſor der Philoſophie gerufen; welche Stelle er im Jahre 1799 jedoch wegen einer Unannehmlichkeit, die ihm ſeine Schrift „Ueber den Grund unſeres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" zugezogen hatte, niederlegte. Fichte gab in Jena ein Journal heraus; ein Aufſatz von einem Anderen wurde für atheiſtiſch angeſehen. Fichte hätte ſchweigen können. Die Regierung wollte unterſuchen. Fichte ſchrieb einen Brief, der Drohungen enthielt; Göthe ſagte, eine Regierung dürfe ſich nicht drohen laſſen.[6]) Fichte privatiſirte hierauf einige Zeit in Berlin,[7]) wurde 1805 Profeſſor in Erlangen,[8]) und 1809 in Berlin,[9]) wo er den 27. Januar 1814 ſtarb.[10]) Von ſeinen beſonderen Schickſalen können wir hier nicht näher handeln.

Es muß bei Dem, was fichte'ſche Philoſophie genannt wird, ein Unterſchied gemacht werden zwiſchen ſeiner eigentlichen ſpekulativen Philoſophie, die ſtreng konſequent fortſchreitet — ſie iſt

---

[1]) *Fichte's Leben und Briefwechsel, herausgegeben von ſeinem Sohne, Th. I, S.* 3, 6.

[2]) *Ebendaſelbſt, S.* 24 *flg.*

[3]) *Ebendaſelbſt, S.* 38 *flg.*

[4]) *Verſuch einer Kritik aller Offenbarung.*

[5]) *Fichte's Leben und Briefwechsel, Th. I, S.* 142, 189.

[6]) *Ebendaſelbſt, S.* 337—338, 348—349, 353—354, 358—364. *Th. II, S.* 140—142.

[7]) *Ebendaſelbſt, Th. I, S.* 370—372, 442—448.

[8]) *Ebendaſelbſt, S.* 455.

[9]) *Ebendaſelbſt, S.* 518, 540.

[10]) *Ebendaſelbſt, S.* 578.

weniger bekannt —: und ſeiner populären Philoſophie, zu der die Vorleſungen in Berlin vor einem gemiſchten Publikum gehören, ſo die Schrift „Vom ſeligen Leben.“ Sie haben Ergreifendes, Erbauliches — ſich ſo nennende Fichtianer kennen oft nur dieſe Seite —; ſie ſind für das gebildete religiöſe Gefühl eindringende Reden. Dieſe können in der Geſchichte der Philoſophie nicht beachtet werden, ſie können durch ihren Inhalt den größten Werth haben; der Inhalt muß aber ſpekulativ entwickelt werden, das iſt nur in ſeinen früheren philoſophiſchen Schriften vorhanden.

1. Urſprüngliche Philoſophie Fichte's.

Dieſen Mangel, die kantiſche gedankenloſe Inkonſequenz, durch die es dem ganzen Syſtem an ſpekulativer Einheit fehlt, hat Fichte aufgehoben. Die abſolute Form iſt es, die Fichte ergriffen, oder die abſolute Form iſt eben das abſolute Fürſichſeyn, die abſolute Negativität, nicht die Einzelnheit, ſondern der Begriff der Einzelnheit und damit der Begriff der Wirklichkeit. Seine Philoſophie iſt Ausbildung der Form in ſich (die Vernunft ſyntheſirt ſich in ſich ſelbſt, iſt Syntheſe des Begriffs und der Wirklichkeit), und beſonders eine konſequentere Darſtellung der kantiſchen Philoſophie; ſie geht über den Grundinhalt derſelben nicht hinaus, und man hat ſie beſonders Wiſſenſchaftslehre genannt. *) Seine erſten Schriften ſind ganz kantiſch. Fichte hat auch ſeine Philoſophie zunächſt für nichts Anderes angeſehn, als für eine konſequente und ſyſtematiſche Vervollkommnung der kantiſchen: **) und Ich als deren abſolutes Princip, ſo daß aus ihm, der zugleich unmittelbaren Gewißheit ſeiner ſelbſt, aller Inhalt des Univerſums als Produkt dargeſtellt werden müſſe,

*) *Ueber den Begriff der Wissenchaftslehre* (*Weimar*, 1794), *S.* 18.

**) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre* (*Leipzig*, 1794), *Vorrede S. XII.*

an ihr selbst hat. Gegen diese Substanz hat sich imm
das Selbstbewußtseyn gesträubt, das sein Fürsichseyn d
findet, und das also seine Freiheit vermißte: Theils, di
gegenständlich vorgestellt, ein selbstbewußtes, persönlich
forderte: Theils ein lebendiges, selbstbewußtes, wirklich
in den abstrakten metaphysischen Gedanken allein einge
β) Wie das Selbstbewußtseyn, so das Bewußtseyn, fü
Anderes ist. Dieß forderte seiner Seits das Moment
genständlichen Wirklichkeit, das Seyn als solches, in
Gedanke übergehen müßte, die Wahrheit in dem gegens
Daseyn, — das Moment der äußern Wirklichkeit, da
den Engländern besonders sahen. Dieser Begriff, der
bar Wirklichkeit, und diese Wirklichkeit, die unmitte
Begriff ist, und zwar so, daß nicht ein dritter Geda
diese Einheit ist, noch daß es eine unmittelbare E
welche den Unterschied, die Trennung nicht an ihr hätte,
es ist dieß an ihm selbst Sich-Unterscheiden Entgege
Wodurch es sich von der Einfachheit des Denkens un
und dieß Andere unterscheidet, ist ebenso unmittelbar für
gleich oder nicht unterschieden. *) So ist es reines
oder Ich ist das wahrhafte synthetische Urtheil a prior
Kant genannt hat.

Dieß Princip ist die begriffene Wirklichkeit: denn

begriffen iſt, das das Selbſtbewußtſeyn in ſich zurückgenommen hat. Und der Begriff des Begriffs iſt von dieſer Seite gefunden, daß in dem, was begriffen wird, das Selbſtbewußtſeyn die Gewißheit ſeiner ſelbſt hat; was nicht begriffen iſt, iſt ihm ein Fremdes. — Dieſer abſolute Begriff, oder dieſe an und für ſich ſelbſt ſeyende Unendlichkeit iſt es nun, welche in der Wiſſenſchaft zu entwickeln iſt, und deren Unterſcheidung als alle Unterſcheidung des Univerſums aus ſich darzuſtellen iſt; in ſeinem Unterſcheiden muß es in ſich reflektirt bleiben, in gleicher Abſolutheit. — Es exiſtirt überall nichts weiter, als das Ich; und Ich iſt da, weil es da iſt: was da iſt, iſt nur im Ich und für Ich. *) Fichte hat nun nur dieſen Begriff aufgeſtellt; allein zur Wiſſenſchaft, zur Realiſirung aus ſich ſelbſt, hat er ihn nicht gebracht. Denn dieſer Begriff fixirt ſich ihm als dieſer Begriff; er hat die Abſolutheit für ihn, inſofern er nur der nicht realiſirte Begriff iſt, und alſo ſelbſt der Realität wieder gegenüber tritt. Fichte hat damit die Natur der Realiſirung und die Wiſſenſchaft ſelbſt nicht gefunden.

Die fichte'ſche Philoſophie hat den großen Vorzug und das Wichtige, aufgeſtellt zu haben, daß Philoſophie Wiſſenſchaft aus höchſtem Grundſatz ſeyn muß, woraus alle Beſtimmungen nothwendig abgeleitet ſind. Das Große iſt die Einheit des Princips und der Verſuch, wiſſenſchaftlich konſequent den ganzen Inhalt des Bewußtſeyns daraus zu entwickeln oder, wie man es nannte, die ganze Welt zu konſtruiren. **) Man hat ſich darüber aufgehalten. ***) Es iſt Bedürfniß der Philoſophie, Eine lebendige Idee zu enthalten. Die Welt iſt eine Blume, die aus Einem Saamenkorn ewig hervorgeht.

Wie Kant das Erkennen, ſo ſtellt Fichte das Wiſſen

*) *Grundlage der geſammten Wissenschaftslehre, S.* 13—14.
**) *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, S.* 12.
***) *Grundlage der geſammten Wissenschaftslehre, Vorrede, S. X—XI.*

auf. Fichte drückt die Aufgabe der Philoſophie ſo aus, daß ſie ſey die Lehre von dem Wiſſen. Das Bewußtſeyn weiß, das iſt ſeine Natur; die philoſophiſche Erkenntniß iſt das Wiſſen dieſes Wiſſens. Der Umfang des Wiſſens der ganzen Welt (was nicht für uns iſt, geht uns nichts an) ſoll entwickelt werden; und ferner ſoll dieſes Wiſſen Konſequenz der Entwickelung der Beſtimmungen ſeyn. Der Gegenſtand der Philoſophie iſt Wiſſen; es iſt ebenſo Anfangspunkt, das allgemeine Wiſſen. Das iſt Ich, es iſt Bewußtſeyn; das Ich iſt Grund, Anfangspunkt. Fichte hat aber dieß Princip nicht als Idee, ſondern noch im Bewußtſeyn über das, was wir als Wiſſen thun, aufgefaßt, und in der Geſtalt der Subjektivität feſtgehalten. — „Wiſſenſchaft iſt ein Syſtem der Erkenntniß durch einen oberſten Grundſatz, welcher den Gehalt und die Form des Wiſſens ausdrückt. Wiſſenſchaftslehre iſt die Wiſſenſchaft von dem Wiſſen, welche die Möglichkeit und Gültigkeit alles Wiſſens darlegt, und die Möglichkeit der Grundſätze, der Form und dem Gehalte nach, die Grundſätze ſelbſt, und dadurch den Zuſammenhang alles menſchlichen Wiſſens nachweiſt. Sie muß ein Princip haben, welches weder aus ihr bewieſen werden kann, noch aus einer andern Wiſſenſchaft; denn ſie iſt die höchſte. Iſt die Wiſſenſchaftslehre, ſo giebt es auch ein Syſtem; giebt es ein Syſtem, ſo giebt es auch eine Wiſſenſchaftslehre, und einen abſoluten erſten Grundſatz, — durch einen unvermeidlichen Zirkel.“ *)

a. Wo Fichte in ſeiner Darſtellung die höchſte Beſtimmtheit erlangt hat, fängt er an von dem, was wir oben **) gehabt haben, von der transcendentalen Einheit des Selbſtbewußtſeyns; darin bin Ich Eins, dieß Ich, dieſe Einheit iſt bei Fichte dieſelbe und das Erſte. Er geht in ſeiner Philoſophie da-

*) Tennemann's Grundriß von Wendt, §. 393, S. 494 — 495; *Vergl. Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, S. 13 — 17; 19 — 39, *passim*; 50 — 52.

**) S. 565 — 566, 568.

von aus, daß die Philoſophie mit einem ſchlechthin unbedingten, gewiſſen Grundſatz, mit etwas unbezweifelbar Gewiſſem in der gemeinen Erkenntniß, anfangen müſſe. „Beweiſen oder beſtimmen läßt er ſich nicht, weil er abſolut erſter Grundſatz ſeyn ſoll.“ *) Von dieſem Wiſſen iſt nun die einfache Grundlage die Gewißheit meiner ſelbſt; dieſe Gewißheit iſt die Beziehung meiner auf mich ſelbſt. Carteſius fing an: Cogito, ergo sum; ich denke, ſo bin ich. Das Seyn des Ich iſt nicht todtes, ſondern konkretes Seyn, das höchſte Seyn, das Denken. Denken iſt Thätigkeit; dieſe als Eins, Fürſichſeyendes vorgeſtellt, iſt Ich. Ich iſt das abſtrakte Wiſſen, das Wiſſen überhaupt; im Anfang haben wir nur das Ueberhaupt. Dieſes Wiſſen hat abſolute Gewißheit, wir fangen mit einem Gewiſſen an, Ich, — derſelbe Punkt, wie bei Carteſius, aber mit ganz andern Bedürfniſſen und Forderungen. Denn aus dieſem Ich ſoll nicht das Seyn, ſondern das weitere Syſtem des Denkens aufgeſtellt werden. Descartes fängt mit dem Ich an: dann haben, finden wir noch andere Gedanken in uns, von Gott: dann kommt er zur Natur u. ſ. f. Eine Philoſophie ganz aus Einem Stücke hat Fichte verſucht, eine Philoſophie, worin nichts Empiriſches von Auſſen aufgenommen wäre. — Damit iſt gleich ein ſchiefer Geſichtspunkt hereingebracht; und dieſer Gedanke fällt in die alte Vorſtellung der Wiſſenſchaft, von Grundſätzen in dieſer Form anzufangen und von ihnen auszugehen: ſo daß dieſem Grundſatz die Realität, die aus ihm hergeleitet wird, gegenüber tritt, und daher in Wahrheit Anderes iſt, nicht abgeleitet wird. Oder jener Grundſatz drückt eben darum nur die abſolute Gewißheit ſeiner ſelbſt, ohne die Wahrheit, aus.

Der oberſte Grundſatz iſt unmittelbar, nicht abgeleitet; er ſoll für ſich gewiß ſeyn, das iſt nur Ich. Ich ſoll an Allem zweifeln, von Allem abſtrahiren; nur vom Ich kann ich nicht

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. 3.

tiges durch's Denken syntheſirt. Fichte geht nicht, wie
zählend zu Werke, indem er vom Ich beginnt; das
Große an ihm. Aus dem Ich ſoll Alles hergeleitet wer
Erzählen ſoll aufgehoben werden. — Was in mir iſt,
ich; es iſt das reine, abſtrakte Wiſſen, dieß iſt Ich ſelb
von fängt Fichte an. Kant nimmt die Beſtimmungen
nen Wiſſens, die Kategorien, empiriſch auf aus der E
ein ganz unphiloſophiſches, unberechtigtes Verfahren.
weiter gegangen, und dieß iſt ſein großes Verdienſt
gefordert und zu vollbringen geſucht die Ableitung, Kon
der Denkbeſtimmungen aus dem Ich. Ich iſt denkend
tig, bringt ſeine Beſtimmungen hervor. Wie und wel
bringt es hervor? Ich iſt Bewußtſeyn, aber dieſe Not
keit, daß ich Beſtimmungen, wie z. B. Urſach und Wirku
vorbringe, geht jenſeits meines Bewußtſeyns vor; ich
aber, ich bringe die Kategorien inſtinktmäßig hervor.

Die Philoſophie beſtimmt er nun als das künſtl
wußtſeyn, als das Bewußtſeyn über das Bewußtſeyn, ſo
Bewußtſeyn habe von Dem, was mein Bewußtſeyn
Man hat nun geſagt, man könne nicht hinter das Be
kommen: Ich habe Bewußtſeyn, finde dieß und jenes,
Beſtimmung von Urſach und Wirkung u. ſ. f. darin, ſi
was dieſe hervorgebracht haben; aber wie das Bewußtſeyn

ſtimmungen hervorgebracht hat, dahinter kann ich nicht kommen. Allein wenn ich über mein Bewußtſeyn philoſophire, wenn ich weiß, was mein Ich thut, ſo komme ich hinter mein gewöhnliches Bewußtſeyn. Wenn ich philoſophire, ſo bin ich Bewußtſeyn, und bin mir als Bewußtſeyn Gegenſtand; ich mache mir ſo mein gewöhnliches Bewußtſeyn zum Gegenſtand. Dieß thut das gewöhnliche Bewußtſeyn nicht; es beſchäftigt ſich nur mit andern Gegenſtänden, Intereſſen u. ſ. f., macht ſich nicht ſein eigenes Bewußtſeyn zum Gegenſtand. Philoſophiren wir z. B. über Seyn, Urſach, Wirkung u. ſ. f., ſo machen wir Seyn u. ſ. f. zu unſerm Bewußtſeyn. Mache ich ſo eine reine Kategorie zu meinem Bewußtſeyn, ſo mache ich mein Bewußtſeyn zum Bewußtſeyn, und ſtehe ſo hinter meinem gewöhnlichen Bewußtſeyn. Fichte hat ſo das Wiſſen des Wiſſens erſt zum Bewußtſeyn gebracht.

Das Weitere iſt, daß alſo Fichte das philoſophiſche Bewußtſeyn, den Zweck der Philoſophie darin geſetzt hat, das Wiſſen zu wiſſen; und er hat ſeine Philoſophie deshalb Wiſſenſchaftslehre genannt, die Wiſſenſchaft des Wiſſens. Das Wiſſen iſt hier die Thätigkeit, Wiſſen der Kategorien; dieſe hat Fichte betrachtet und konſtruirt. Ich iſt da Thatſache, ſagte Fichte, das Erſte. Ich iſt noch nicht ein Satz. Als Satz, als Grundſatz muß Ich nicht als trockenes Ich, als Eins genommen werden; zum Satz gehört Syntheſe. — Fichte analyſirt Ich in drei Grundſätze, aus welchen die ganze Wiſſenſchaft entwickelt werden ſoll.

α. Der erſte Satz muß einfach ſeyn; Prädikat und Subjekt müſſen ſich gleich ſeyn. Sind ſie ungleich, ſo muß das Verbindende erſt bewieſen werden; nach ihrer Verſchiedenheit ſind die Beſtimmungen nicht unmittelbar Eins, ſie müſſen alſo durch ein Drittes bewieſen werden. Der erſte Grundſatz muß alſo identiſch ſeyn. — Dieſer erſte Grundſatz nun näher, als Grundſatz, unterſcheidet die Form und den Gehalt an ihm; aber

daß er unmittelbar wahr durch ſich ſelbſt ſey, muß wieder Form und Gehalt daſſelbe, und er nach Beiden unbedingt ſeyn.*) Er heißt A=A, die abſtrakte Identität.**) Fichte erinnert ſelbſt an Cogito, ergo sum. „Das Denken iſt gar nicht das Weſen, ſondern nur eine beſondere Beſtimmung des Seyns; es giebt außer jener noch manche andere Beſtimmungen unſeres Seyns.“***) — „Ich bemerke nur noch, daß wenn man Ich bin überſchreitet, man nothwendig auf den Spinozismus kommen muß. Seine Einheit iſt Etwas, das durch uns hervorgebracht werden ſoll, aber nicht kann; ſie iſt nicht Etwas, das iſt.“ †)

Der erſte Satz iſt nun: Ich bin mir ſelbſt gleich, Ich =Ich, ††) — dieſe beſtimmungsloſe Identität. Das Subjekt und Prädikat iſt der Inhalt, und die Beziehung Beider iſt ebenſo Ich; die Form iſt die Beziehung, der Inhalt die beiden Seiten. Das Beziehende und das Bezogene muß daſſelbe ſeyn; der erſte Grundſatz iſt ſo Ich=Ich, das iſt allerdings die Definition des Ich. Ich iſt einfach; es iſt nichts Anderes, als ein Beziehen des Ich auf Ich. Ich weiß von mir; ſofern ich Bewußtſeyn bin, weiß ich von einem Gegenſtande: ſo weiß ich, daß er mein Gegenſtand iſt, — der Gegenſtand iſt auch meiner. Der abſtrakten Form nach iſt dieſer Satz Ich=Ich, die Identität überhaupt, Beziehung ſeiner auf ſich ſelbſt; zur Beziehung gehören Zwei, die aber hier daſſelbe ſind. Ich iſt identiſch mit ſeinem Unterſchiede, aber ſo daß das Unterſchiedene unmittelbar daſſelbe iſt, und das Identiſche ebenſo unterſchieden iſt; das iſt Unterſchied, der keiner iſt. Das Selbſtbewußtſeyn iſt nicht todte Identität, noch Nichtſeyn, ſondern Gegenſtand, der mir gleich iſt.

---

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. 23.
**) *Ebendaselbst*, S. 5.
***) Ebendaſelbſt, S. 15.
†) Ebendaſelbſt, S. 17.
††) *Ebendaselbst*, S. 8.

Ich iſt Subjekt, Prädikat und Beziehung. Abſtrakt iſt dieß A=A, der Satz des Widerſpruchs. A iſt gleichgültiger Inhalt; Ich=Ich iſt Einheit Beider, Ich ſelbſt. Das iſt unmittelbar gewiß, alles Andere muß mir ebenſo gewiß werden; es ſoll Beziehung meiner auf mich ſeyn. Der Inhalt ſoll in Ich verwandelt ſeyn, ſo daß ich nur meine Beſtimmung darin habe.

In dieſem Grundſatze nun iſt erſtens noch kein Unterſchied ausgedrückt; es iſt wohl Subjekt und Prädikat, aber für uns, die wir darüber reflektiren und es unterſcheiden, — an ihm ſelbſt iſt kein Unterſchied, kein wahrer Inhalt. Zweitens iſt er wohl unmittelbar gewiß, Gewißheit des Selbſtbewußtſeyns; allein das Selbſtbewußtſeyn iſt ebenſo Bewußtſeyn, und darin iſt es ihm ebenſo gewiß, daß andere Dinge ſind, — es tritt dieſen gegenüber. Drittens hat er eben darum die Wahrheit nicht an ihm, weil die Gewißheit ſeiner keine Gegenſtändlichkeit, nicht die Form des unterſchiedenen Inhalts an ihr hat, — oder eben dem Bewußtſeyn eines Anderen gegenübertritt. — Dieſer Grundſatz iſt abſtrakt, es iſt kein Unterſchied darin; er hat nur formell einen Inhalt: er iſt mangelhaft, weil er Inhalt enthalten ſoll. Wie kommt denn nun aber die Beſtimmung hinein?

β. Darum iſt es für Fichte nothwendig, einen zweiten Grundſatz zu ſetzen; es ſoll Inhalt, Unterſchied vorkommen. Dieſer Grundſatz iſt der Form nach unbedingt; der Inhalt iſt aber bedingt, er kommt dem Ich nicht zu. *) Der zweite Grundſatz, unter den erſten geſetzt, **) iſt: „Ich ſetze dem Ich ein Nicht-Ich entgegen;" ***) worin eben etwas Anderes, als das abſolute Selbſtbewußtſeyn geſetzt wird. Ihm gehört die Form darin an, die Beziehung; aber der Inhalt iſt Nicht-Ich, anderer als Ich. Der Satz iſt unabhängig darnach — das Nicht-Ich, als Inhalt, vom Ich —: oder umgekehrt durch die

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. 17 u. 22.
**) *Ebendaselbst*, S. 19—20.
***) *Ebendaselbst*, S. 21.

Man hat Vieles an dem Ich und Nicht=Ich
finden wollen; es ist ein neues Wort, und darum
uns Deutschen gleich curios vor. Die Franzosen sa
und Non-Moi ohne zu lachen. Das Setzen in diese
satz gehört dem Ich an; das Nicht=Ich ist unabhä
Ich. Wir haben so zwei, Ich (Selbstbewußtseyn), u
beziehe ich mich auf ein Anderes. Die Form der
setzung kann nicht aus dem ersten Satze abgeleitet we
gleich dieses doch gefordert war. Dieser zweite Satz h
Ich setze mich als begrenzt, als Nicht=Ich. Fichte sa
zweite Satz ist auch absolut, wie der erste, nach einer S
bedingt durch den ersten, nämlich daß das Nicht=Ich in
genommen ist, ich es mir entgegensetze, es ein Andere
ist; aber das Negative darin ist etwas Absolutes. Dies
Satz ist einerseits, weil Ich schon im ersten Satze war,
Nicht=Ich ist aber etwas Neues dazu. Wir haben
uns ein Feld, welches bloß vom Ich eingenommen ist;
habe ich vor mir als Gegenstand das Nicht=Ich.

γ. Zu diesen kommt noch ein dritter Satz, in
ich jetzt diese Vertheilung in Ich und Nicht=Ich ma
Synthesis Beider, *) der Satz des Grundes, **)
Gehalte nach unbedingt ist, insofern der zweite der Form n
Dieser dritte Satz ist nämlich die Bestimmung

erſten Sätze durch einander, worin Ich das Nicht-Ich einſchränkt. *) „Das Ich ſowohl als das Nicht-Ich ſind Beide durch das Ich und im Ich geſetzt als durch einander gegenſeitig beſchränkbar; d. i. ſo daß die Realität des Einen die Realität des Andern aufhebe," **) — aber „nur zum Theil;" nur ſo iſt Syntheſis, Deduction möglich. Ich ſchränke das Nicht-Ich ein, das Nicht-Ich iſt für mich; Ich ſetze es in mich, in die Gleichheit meiner mit mir. So entnehme ich es der Ungleichheit, ſeinem Nicht-Ich-Seyn: d. h. ich beſchränke es. Dieſe Beſchränkung des Nicht-Ich drückt Fichte ſo aus: „Ich ſetze im Ich," und zwar „dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen;" eins iſt durch das Andere begrenzbar. ***) Die ganze Sphäre deſſen, was ich vor mir habe, iſt nicht Eins, ſondern Zwei. Die Sphäre ſoll Ich ſeyn; ich ſetze ſie aber theilbar, inſofern Nicht-Ich darin iſt. Und das Nicht-Ich hebe ich auch als ganze Sphäre (nach dem zweiten Grundſatz) auf, und ſetze es theilbar. Das iſt der Satz des Grundes, oder die Beziehung der Realität und Negation, die Grenze; das iſt der ſynthetiſche Grundſatz, er enthält mich begrenzt durch Nicht-Ich und Nicht-Ich begrenzt durch Ich. †) Von dieſer Syntheſe iſt eigentlich in den beiden früheren Sätzen noch nichts enthalten. So iſt auch hier derſelbe Dualismus, wie bei Kant, wenn es auch nur zwei Acte des Ich ſind, und wenn wir auch ganz im Ich ſtehen bleiben. Die mannigfaltigen Verhältniſſe von Ich und Nicht-Ich geben nun die Kategorien, wie Subſtantialität, ††) Kauſalität †††) u. ſ. w. — Schon dieſe erſte Aufſtellung dreier Grundſätze hebt die wiſſenſchaftliche Immanenz auf.

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S.* 27.
**) *Ebendaselbst, S.* 52.
***) *Ebendaselbst, S.* 28 — 30.
†) *Ebendaselbst, S.* 14, 23, 48.
††) *Ebendaselbst, S.* 76.
†††) *Ebendaselbst, S.* 67.

Dieſe Begrenzung kann nun auf zweierlei Weiſe für mich ſeyn. In der Grenze wird Beides negirt: das eine Mal iſt das Eine paſſiv, das andere Mal das Andere. In dieſer Begrenzung ſetzt α) Ich das eine Mal das Nicht-Ich als begrenzend und ſich als begrenzt, worin das Ich ſich ſetzt als einen Gegenſtand nöthig habend: Ich weiß mich als Ich, aber beſtimmt vom Nicht-Ich; Nicht-Ich iſt hier thätig, Ich paſſiv. Dann β) umgekehrt: Ich bin das Beſchränkende, das Andersſeyn aufhebend, Nicht-Ich das Beſchränkte; Ich weiß mich als ſchlechthin beſtimmend das Nicht-Ich, Ich iſt die abſolute Urſache des Nicht-Ich als ſolchen. Das Erſte iſt der Satz der theoretiſchen Vernunft, der Intelligenz: das Zweite der Satz der praktiſchen Vernunft, des Willens. *) Willen iſt es, daß ich meiner mir bewußt bin als den Gegenſtand begrenzend; ſo mache ich mich thätig auf den Gegenſtand. Der theoretiſche Satz iſt, daß ich mir Gegenſtand bin, ſo daß ich vom Nicht-Ich begrenzt werde. Wir ſagen, der Gegenſtand iſt vor mir, er beſtimmt mich; zwiſchen Beiden iſt ein Verhältniß, ſie begrenzen einander. Einmal begrenze ich: und das andere Mal werde ich begrenzt von dem Nicht-Ich, — dieß iſt das Theoretiſche, daß Ich, indem ich anſchaue, ein Inhalt iſt; und ich werde ſo beſtimmt, ich habe dieſen Inhalt in mir, eben den Inhalt, der auſſer mir ſo iſt. Dieß iſt im Ganzen ebenſo, wie bei der Erfahrung *Kants*: Ich, und ein Stoff, Inhalt; ſo iſt hier ein Nicht-Ich, wodurch das Ich beſtimmt wird. Ich iſt einmal beſtimmt, das andere Mal, indem es ſich erhält, auch beſtimmend; denn es iſt denkend. **)

Hier vorzüglich iſt es nun, daß man Fichte erwartet, die Rückkehr des Andersſeyns in das abſolute Selbſtbewußtſeyn aufzuzeigen. Allein, indem einmal das Andersſeyn als unbedingt an ſich angenommen worden, ſo kommt dieſe Rückkehr nicht zu Stande. Das Jenſeits des Ich ſoll vom praktiſchen Ich be-

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. 52—56.
**) *Ebendaselbst*, S. 71.

ſtimmt werden; ſo bleibt dem unbeſtimmten Nicht-Ich nur der Anſtoß auf Ich übrig. So findet die ins Unendliche gehende Thätigkeit einen Anſtoß, durch den ſie zurückgedrängt wird in ſich, gegen den ſie dann aber wieder reagirt. Indem ich nun das Nicht-Ich ſetze, muß das affirmative Ich ſich ſelbſt beſchränken. Dieſen Widerſpruch ſucht Fichte zu vereinigen, aber deſſen ungeachtet läßt er den Grundſchaden des Dualismus beſtehen; ſo iſt er nicht aufgelöſt, und das Letzte iſt nur ein Sollen, Beſtreben, Sehnen. Dieſe unendliche Sehnſucht hat man dann im Schönen und im religiöſen Gefühl als das Höchſte angeſehen, und damit zuſammenhangend die oben *) erwähnte Ironie. — Dieß Ich iſt in dieſer Rückkehr nur ein Sehnen, Streben; es iſt ſeiner Seits fixirt, und kann ſein Streben nicht realiſiren. Es beſtimmt wohl das Andere, aber dieſe Einheit iſt ſchlechthin eine endliche; Nicht-Ich iſt unmittelbar dem Beſtimmen wieder ſo entgangen, und aus dieſer Einheit getreten. — Was vorhanden iſt, iſt nur eine Abwechſelung des Selbſtbewußtſeyns und des Bewußtſeyns eines Andern, und das unendliche Fortgehen dieſes Abwechſelns, das kein Ende findet. **)

b. Im theoretiſchen Bewußtſeyn weiß ich mich als beſtimmt von dem Gegenſtande; das Ich iſt das Setzende überhaupt, findet ſich darin durch das Nicht-Ich beſchränkt. Es iſt ſich aber ſelbſt gleich; ſeine unendliche Thätigkeit geht daher darauf, das Nicht-Ich immer aufzuheben, ſich ſelbſt hervorzubringen. Die Weiſen, daß das Ich ſich ſelbſt ſetzt, ſind die verſchiedenen Weiſen ſeiner Thätigkeit; dieſe haben wir in ihrer Nothwendigkeit zu erkennen. Das iſt die philoſophiſche Erkenntniß; ſo erkenne ich immer nur Wiſſen, That des Ich. Es iſt an's Bewußtſeyn appellirt: Ich und Nicht-Ich werden in ihrer Abſtraction poſtulirt. Die philoſophiſche Erkenntniß betrachtet aber das Bewußtſeyn ſelbſt. Es iſt nicht genug, daß wir dieſes

*) *Th. II, S.* 62—64.

**) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre S.* 79.

u. s. w. Vermöge gewöhnlichen Bewußtseyn sind diese Bes
gegeben; ich nehme sie, daß sie an mich kommen, —
stand ist. Das, was ich aber vor mir habe, das thue
das weiß das gemeine Bewußtseyn nicht, das philosop
wußtseyn erkennt dieß. Wenn ich die Wand sehe, s
nicht an's Sehen, sondern an die Wand; das Seh
meine Thätigkeit. Ich empfinde, das ist nur ein
Gesetztes; dieses Setzen erkenne ich im philosophischen
seyn, diese Bestimmungen sind also durch mich gesetz
Ich als theoretisch ist thätig, es setzt sich aber hier als
der Gegenstand hat Einwirkung auf mich; das nennt
philosophische Bewußtseyn. Es weiß, daß Ich das S
es setzt hier, daß das Nicht-Ich Etwas in mir setzt.
setzt sich als Begrenztwerden vom Nicht-Ich, aber
diese Beschränkung zur meinigen; so ist sie für mich in
Passivität des Ich ist selbst die Thätigkeit des Ich.

Diese Begrenzung Beider wird nun fortgeführt.
retische Seite ist das Ich, welches alle Bestimmungen
stellung, des Denkens hervorbringt, aber bewußtlos;
schränktwerden schwebt dem gemeinen Bewußtseyn a
daß ich dieß setze, erkennt allein das philosophische B
Ich setzt sich so, oder es ist ein Bestimmen des Ich s
alle Realität, die im Gegenstande für Ich erscheint, ist
Stimmung des Ich *) — wie bei Kant die Kate-

Entwickelung dieſer Schranke; dieſe Thätigkeit iſt nun die Kategorie. Fichte will die Formen dieſer Begrenzung durchgehen; hieraus entwickelt er die Beſtimmungen des Gegenſtandes, und dieſe Beſtimmungen nennt er Kategorien. Und näher ſucht Fichte nun die beſonderen Kategorien daraus abzuleiten; woran von Ariſtoteles an kein Menſch gedacht hat, — die Denkbeſtimmungen in ihrer Nothwendigkeit, ihrer Ableitung, ihrer Konſtruktion aufzuzeigen, — dieß hat Fichte verſucht. Aber von Hauſe aus iſt ſeine Darſtellung mit einem Gegenſatze behaftet, wie bei Kant: Ich und die Vorſtellung, und dann die Dinge an ſich; hier bei Fichte das Ich und das Nicht-Ich. Es iſt ein Anſtoß; alle Formen, worunter er mir vorkommt, daß das Objekt Subſtanz ſey u. ſ. w., iſt ein Geſetztwerden durch mich, z. B. Wechſelbeſtimmung im dritten Satze. „Durch die Beſtimmung der Realität oder Negation des Ich wird zugleich die Negation oder Realität des Nicht-Ich beſtimmt;" Beides in Einem iſt Wechſelbeſtimmung. *) „Gleicher Grad der Thätigkeit des Einen als Leiden im Andern iſt Kauſalität." **) Ich und Nicht-Ich ſind bezogen und durch einander begrenzt; inſofern etwas als Realität des Nicht-Ich betrachtet wird, werde Ich inſofern als paſſiv betrachtet. Und umgekehrt: inſofern Ich real, thätig bin, das Objekt leidend, iſt das entgegengeſetzte Verhältniß vorhanden. Dieſes Verhältniß, daß die Paſſivität der Objekte meine Aktivität oder Realität iſt, und umgekehrt, iſt der Begriff der Kauſalität. Es iſt Weiſe des Begrenzens, nähere Weiſe des Verhältniſſes. „So viele Theile der Negation das Ich in ſich ſetzt, ſo viele Theile der Realität ſetzt es in das Nicht-Ich. Es ſetzt ſich demnach ſich beſtimmend, inſofern es beſtimmt wird, und beſtimmt werdend, inſofern es ſich beſtimmt." ***) Das iſt der erſte vernünftige Verſuch in der Welt, die Kategorien abzuleiten;

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S.* 60.
**) *Ebendaselbst, S.* 67.
***) *Ebendaselbst, S.* 59.

mungen als ein Anderes, Nicht=Ich. Dieſe Entgegen
Gegenſtands iſt der Real=Grund der Vorſtellunge
auch Realgrund des Gegenſtands; denn es iſt ebenſ
ſtimmen des Ich, daß Nicht=Ich als Object dem Ich
geſetzt ſey. Beides, der Real=Grund des Vorſtellens
Ideal=Grund ſind ein und daſſelbe. *) In jenem
Ich thätig und Nicht=Ich rein paſſiv; nach der and
iſt Ich paſſiv, und der Gegenſtand thätig, einwirkend.
aber im nicht philoſophiſchen Bewußtſeyn nicht das
ſeyn ſeiner Thätigkeit im Vorſtellen des Gegenſtandes
ſtellt ſich ſeine eigene Thätigkeit als Thätigkeit des
vor. — Wir ſehen hier den Gegenſatz verſchiedene
annehmen: Ich, Nicht=Ich; Setzen und Entgegenſetzen
lei Thätigkeiten; Vorſtellen des Nicht=Ich, ſeiner eige
tigkeit des Entgegenſetzens als eines Fremden.

Ich ſoll nun das Idealprincip und das Nicht=
Realprincip ſeyn, worüber Herr Krug viel geſchwatzt
es denn damals in Deutſchland viele Philoſophien geg
wie Krug'ſche, Fries'ſche, Bouterwek'ſche, Schulze'ſche
Philoſophie, — ein Gebraue aus aufgerafften Gedan
Vorſtellungen, Thatſachen, die ich in mir finde. Ihre
ſind aber alle aus Fichte, Kant oder Schelling genomm
weit Gedanken überhaupt darin ſind; oder es iſt ein

als daß die großen Principe dürftig gemacht, die lebendigen Punkte getödtet ſind: oder es ſind untergeordnete Formen verändert, wodurch denn ein anderes Princip aufgeſtellt werden ſoll, aber näher betrachtet bleiben es die Principe einer jener Philoſophien. Es mag dieß als Troſt dienen, daß ich von allen dieſen Philoſophien nicht weiter ſpreche; das Auseinanderlegen derſelben wäre nichts, als ein Aufzeigen, daß Alles aus Kant, Fichte oder Schelling genommen iſt: und daß die Modifikation der Formen nur iſt der Schein einer Veränderung, eigentlich aber eine Verſchlechterung der Principe dieſer Philoſophen.

Beim Idealprincip der fichteſchen Philoſophie bin Ich alſo das Beſtimmende, Setzende. Aber es iſt in dieſem Beſtimmen auch ein Negatives vorhanden; Ich finde mich beſtimmt, und Ich iſt ſich ſelbſt gleich, iſt unendlich, d. h. identiſch mit ſich. Schranke der menſchlichen Vernunft u. ſ. f. iſt eine unnütze Redensart. Daß die Vernunft des Subjekts beſchränkt iſt, verſteht ſich von ſelbſt; aber wenn wir vom Denken ſprechen, ſo iſt Unendlichkeit nichts Anderes, als Sich-zu-ſich-ſelbſt-verhalten, nicht zu ſeiner Grenze: der Ort, wo der Menſch unendlich iſt, iſt eben im Denken. Die Unendlichkeit kann dann auch ſehr abſtrakt ſeyn, und ſo iſt ſie auch wieder endlich; aber deſſen ungeachtet bleibt die Unendlichkeit in ſich ſelbſt. Fichte ſagt nun, Ich iſt unendlich, iſt denkend, findet ſich aber mit einem Nicht-Ich; dieß iſt ein Widerſpruch. Das Ich, das ſchlechthin bei ſich ſelbſt ſeyn ſoll, ſoll nun bei Anderem ſeyn, — das Ich, das ſchlechthin frei iſt. Die Forderung, dieſen Widerſpruch aufzulöſen, hat nun bei Fichte die Stellung, daß ſie nur eine geforderte Auflöſung iſt, daß ich die Schranke immerfort aufzuheben, über die Grenze immer fortzugehen habe ins Unendliche, in die ſchlechte Unendlichkeit hinaus, und immer eine neue Grenze finde. Mit dem Aufheben einer Grenze zeigt ſich immer eine neue; es iſt eine fortgeſetzte Abwechſelung von Negation und Affirmation, eine Identität mit ſich, die wieder in die Negation

verfällt, und daraus immer wieder hergeſtellt wird. — Dieß iſt der Standpunkt Fichte's in Rückſicht des Theoretiſchen.

Ebenſo deducirt Fichte nun das Vorſtellen. Ich bin thätig, gehe hinaus; Ich findet ſich aber in ſeiner Thätigkeit gehemmt, findet eine Grenze, geht in ſich zurück. Das ſind zwei entgegengeſetzte Richtungen, Hinaus und Hinein, beide ſind in mir; ich ſchwebe zwiſchen Beiden, will ſie vereinigen, ſo bin ich Einbildungskraft. *) Daß Beſtimmung, Grenze, Feſtes zwiſchen Beiden ſey, muß ich die Grenze ſtändig machen; das iſt der Verſtand. **) Beſtimmungen des Verſtandes, der Objekte (Kategorien) und Beſtimmungen der Vorſtellung ſind Weiſen der Syntheſe; jede Syntheſe iſt aber neuer Widerſpruch. Es ſind alſo neue Vermittelungen nöthig; dieſe ſind neue Beſtimmungen.

So ſagt Fichte: Ich kann das Nicht-Ich immer fort beſtimmen, zu meiner Vorſtellung machen, d. h. ihm ſeine Negation gegen mich nehmen; ich habe es nur mit meiner Thätigkeit zu thun. Es iſt aber immer noch Aeußerlichkeit darin vorhanden; dieſe bleibt zurück, wird nicht erklärt durch meine Thätigkeit. Dieſes Jenſeits nennt Fichte den unendlichen Anſtoß. ***) „Ich iſt in ſeiner Selbſtbeſtimmung als beſtimmend und beſtimmt zugleich betrachtet worden; wird darauf reflektirt, daß das ſchlechthin beſtimmte Beſtimmende ein ſchlechthin Unbeſtimmtes ſeyn müſſe, ferner darauf, daß Ich und Nicht-Ich ſchlechthin entgegengeſetzt ſind: ſo iſt das eine Mal Ich das Unbeſtimmte, das andere Mal Nicht-Ich." †) Ich macht das Objekt zu ſeiner Vorſtellung, negirt es; ſo iſt dieſe Philoſophie Idealismus, alle Beſtimmungen des Gegenſtandes ſind ideelle. Alles, was Ich Beſtimmtes hat, hat es durch mein Setzen: Ich mache einen Rock, Stiefel ſelbſt, indem Ich ſie anlege. Es bleibt

*) *Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre*, S. 197, 194.
**) *Ebendaſelbſt*, S. 204.
***) *Ebendaſelbſt*, S. 195—196.
†) Ebendaſelbſt, S. 221—222.

zurück nur der leere Anstoß; das ist das kantische Ding an sich. Das Ich, die theoretische Vernunft, setzt ihr Bestimmen in's Unendliche fort. „Ich bleibt" aber immer, „als Intelligenz überhaupt, abhängig von einem unbestimmten Nicht-Ich; nur durch solches ist es Intelligenz." *) Das Theoretische ist so abhängig.

Die Form der Darstellung hat Unbequemlichkeit; Ich setzt, so habe ich immer Ich vor Augen. Da erscheint mir immer mein empirisches Ich; das ist ungereimt. Die theoretische Thätigkeit ist bewußtlos; sie erscheint erst im philosophischen Erkennen als bewußt; im gemeinen Bewußtseyn sind mir meine Produkte Gegebenes. Das Ich ist auch ungeschickte, überflüssige Form, die den Gesichtspunkt verrückt. Daß ich vorstelle, ist allerdings meine Thätigkeit; der Inhalt ist aber die Hauptsache, es handelt sich um den Inhalt des Setzens und seinen nothwendigen Zusammenhang durch ihn selbst. Beschäftigt man sich nur mit dem Inhalt, so verschwindet diese Form der Subjektivität, welche das Herrschende ist; die subjektive Form ist das Bleibende in seinem Gegensatze. Für das Ich bleibt immer das Ding-an-sich; der Dualismus löst sich nicht auf. Man hat es nicht mit dem Wahren an und für sich zu thun, sondern mit einem Abhängigen, weil Ich beschränkt, nicht absolut, ist, wie es sein Begriff fordert. Die Intelligenz wird hier nicht als Geist betrachtet, er ist frei; Ich kommt nicht weiter, hat es immer mit demselben unendlichen Anstoß zu thun.

c. Das Zweite ist die praktische Vernunft. Im Praktischen aber ist es, wo dieser Gegensatz sich auflösen soll. Das Verhältniß des praktischen Ich ist, daß „es sich selbst setzt als bestimmend das Nicht-Ich," **) — Ich bei mir selbst darin sey. Ich ist unendliche Thätigkeit, Ich = Ich ist absolut, ***) — freilich abstrakt. Aber um eine Bestimmung zu haben, muß

*) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 228.
**) *Ebendaselbst*, S. 225.
***) *Ebendaselbst*, S. 229.

doch ein Nicht-Ich ſeyn; Ich iſt die Thätigkeit, Kauſalität, das Setzende des Nicht-Ich und das Aufhebende des Gegenſatzes deſſelben. — Aber wie bei Kant Sinnlichkeit und Vernunft entgegengeſetzt bleibt, ſo iſt derſelbe Gegenſatz hier, nur in abſtrakterer Form, nicht in der roh empiriſchen Kant's. Fichte windet ſich hier auf mannigfaltige Weiſe, oder giebt dem Gegenſatze mancherlei verſchiedene Formen; die ſchlechteſte Form iſt, daß Ich als Kauſalität geſetzt iſt: denn darin hat es ein Anderes nothwendig, worauf es thätig iſt. „Das abſolute Ich ſoll demnach" jetzt „Urſache ſeyn des Nicht-Ich, d. i. nur desjenigen im Nicht-Ich, was übrig bleibt, wenn man von allen erweisbaren Formen der Vorſtellung abſtrahirt: desjenigen, welchem der Anſtoß auf die in's Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich zugeſchrieben wird; denn daß von den beſonderen Beſtimmungen des Vorgeſtellten, als eines ſolchen, das intelligente Ich nach den nothwendigen Geſetzen des Vorſtellens Urſache ſey, wird in der theoretiſchen Wiſſenſchaftslehre dargethan." *) Die Schranke der Intelligenz ſoll durchbrochen werden; das Ich ſoll das allein Thätige ſeyn. Das Andere, der unendliche Anſtoß, ſoll aufgehoben werden; Ich ſoll mich befreien.

„Nun ſollte in unſerer Vorausſetzung das Ich ein Nicht-Ich ſetzen ſchlechthin und ohne allen Grund: d. i. es ſollte ſich ſelbſt ſchlechthin und ohne allen Grund einſchränken, zum Theil nicht ſetzen." Dieß thut es ja ſchon als intelligent. „Es müßte demnach den Grund, ſich nicht zu ſetzen," nur „in ſich ſelbſt haben;" Ich iſt aber gleich Ich, ſetzt ſich ſelbſt, — „es müßte" ſo „in ihm ſeyn das Princip, ſich zu ſetzen, und das Princip, ſich auch nicht zu ſetzen. Mithin wäre das Ich in ſeinem Weſen ſich ſelbſt entgegengeſetzt und widerſtreitend; es wäre in ihm ein zwiefaches, entgegengeſetztes Princip: welche Annahme ſich ſelbſt widerſpricht, denn dann wäre in ihm gar kein Princip.

*) Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S. 232.

Das Ich wäre" ſomit „gar nichts; denn es höbe ſich ſelbſt auf." *) „Alle Widerſprüche werden vereinigt durch nähere Beſtimmung der widerſprechenden Sätze. In einem anderen Sinne müßte das Ich geſetzt ſeyn als unendlich, in einem andern als endlich. Wäre es in einem und demſelben Sinne als unendlich und als endlich geſetzt, ſo wäre der Widerſpruch unauflösbar; das Ich wäre nicht Eins, ſondern Zwei. — Inſofern das Ich ſich als unendlich ſetzt, geht ſeine Thätigkeit auf das Ich ſelbſt, und auf nichts Anderes, als das Ich. Inſofern das Ich Schranken, und ſich ſelbſt in dieſe Schranken ſetzt, geht ſeine Thätigkeit nicht unmittelbar auf ſich ſelbſt, ſondern auf ein entgegenzuſetzendes Nicht-Ich," auf ein Anderes, ein Objekt, „iſt objektive Thätigkeit." **) So bleibt Fichte beim Gegenſatz, nur hat er andere Geſtalt als zwei Richtungen im Ich; Beide ſollen eine und dieſelbe Thätigkeit des Ich ſeyn. Ich ſoll darauf gehen, das Entgegengeſetzte, das Nicht-Ich, meiner Freiheit gemäß zu beſtimmen; jenſeits meiner Beſtimmung kommt aber daſſelbe Nicht-Ich immer wieder vor. Das Ich ſetzt ſchlechthin einen Gegenſtand, Grenzpunkt; aber wo die Grenze ſey, iſt unbeſtimmt. Den Kreis meiner Beſtimmung kann ich in's Unendliche hinaus verlegen, erweitern; aber ein Jenſeits bleibt immer.

Das Letzte in Anſehung des Praktiſchen iſt ſo, daß die Thätigkeit des Ich ein Sehnen, Streben iſt, ***) — daſſelbe, was das kantiſche Sollen; Fichte behandelt dieß mit großer Weitſchweifigkeit. Die fichte'ſche Philoſophie hat denſelben Standpunkt, als die kantiſche Philoſophie; das Letzte iſt immer die Subjektivität, ſie iſt an und für ſich ſeyend. Sehnen iſt das Göttliche; im Sehnen habe ich mich nicht vergeſſen: darum iſt es ein ſo behaglicher Zuſtand, Ich ſey dieſe Vortrefflichkeit.

*) Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S. 233.
**) Ebendaſelbſt, S. 238—239.
***) *Ebendaselbst*, *S.* 302, 246—247.

Streben iſt ein unvollendetes Thun, oder an ſich begrenztes Thun. Das Praktiſche als ein ſolches iſt mit einem Gegenſatze behaftet, negativ gegen ein Anderes. Dieß Nicht-Ich, worauf es thätig iſt, hat zwar alle Beſtimmungen durch die Thätigkeit des Ich; aber es bleibt ihm das reine Jenſeits übrig, es iſt ein unendlicher Anſtoß: es hat nur die Bedeutung von Nicht-Ich, keine poſitive, an ſich ſelbſt ſeyende Beſtimmung.

Das letzte Reſultat iſt ein nie aufzulöſender „Zirkel, daß" nämlich „der endliche Geiſt nothwendig etwas Abſolutes außer ſich ſetzen muß (ein Ding an ſich), und dennoch von der andern Seite anerkennen muß, daß daſſelbe nur für ihn da ſey (ein nothwendiges Noumen)." *) Oder wir ſehen Ich ſchlechthin beſtimmt nur im Gegenſatze, Ich nur als Bewußtſeyn und Selbſtbewußtſeyn, das nicht darüber hinauskommt, noch zum Geiſte wird. Ich iſt der abſolute Begriff, der nicht zur Einheit des Denkens kommt, nicht in dieſe Einfachheit zurückkehrt, oder in der Einfachheit nicht den Unterſchied, in der Bewegung nicht die Ruhe hat, — Setzen, reine Thätigkeit des Ich und Entgegenſetzen nicht als daſſelbe begreift. Oder Ich begreift den unendlichen Anſtoß, das Nicht-Ich nicht; es beſtimmt das Nicht-Ich, aber es bleibt ein Jenſeits, — ein Jenſeits, welches als Nicht-Ich das Selbſtbewußtſeyn nicht ſich zu eigen zu machen weiß.

α) Erſtens behält dadurch Ich die Bedeutung des einzelnen wirklichen Selbſtbewußtſeyns, entgegengeſetzt dem allgemeinen, abſoluten, oder dem Geiſte, worin es ſelbſt nur Moment iſt; denn das einzelne Selbſtbewußtſeyn iſt eben dieſes, das gegen ein Anderes auf der Seite ſtehen bleibt. Wenn Ich deswegen das abſolute Weſen genannt wurde, ſo gab dieß das ungeheure Aergerniß, weil Ich in der That beſtimmt nur in dem Sinne des einzelnen Selbſtbewußtſeyns oder des Subjekts, entgegengeſetzt dem Allgemeinen, vorkommt.

---

*) *Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre*, S. 273.

ß) Zweitens kommt Fichte nicht zur Idee der Vernunft, als der vollendeten, realen Einheit des Subjekts und Objekts, oder des Ich und Nicht-Ich; ſie iſt ein Sollen, wie bei Kant, ein Ziel, ein Glauben, *) daß Beides an ſich Eins ſey, aber ein Ziel, deſſen Erreichung derſelbe Widerſpruch, wie bei Kant, iſt, nicht die gegenwärtige Wirklichkeit an ihm hat. Fichte bleibt beim Sollen ſtehen; jedoch wie Kant den Gedanken einer Vereinigung in einem Glauben hinſtellt, ſo ſchließt auch Fichte mit einem Glauben. Das hat er in populären Schriften ausgeführt. — Weil nämlich Ich fixirt iſt als entgegengeſetzt gegen Nicht-Ich, und nur iſt als entgegengeſetzt, ſo geht es in jener Einheit verloren; — die Erreichung dieſes Ziels iſt deswegen in das ſchlechte, ſinnliche Unendliche hinausgeſchoben, eben ein Fortgang ohne Gegenwart, ohne Wirklichkeit an ihm ſelbſt: denn Ich hat nur in ſeinem Gegenſatze alle Wirklichkeit. — Die fichteſche Philoſophie erkennt nur den endlichen Geiſt, nicht den unendlichen, nicht als allgemeines Denken, wie die kantiſche das Nichtwahre; oder ſie iſt formell. Das Wiſſen von der abſoluten Einheit wird als Glauben an eine moraliſche Weltordnung gefaßt; ſie iſt abſolute Vorausſetzung; wir haben Glauben, bei Allem, was Ich thue, daß jede moraliſche Handlung einen guten Erfolg haben werde. **) Dieſe Idee iſt, wie bei Kant, ein Allgemeines, ein Gedankending. „In Summa, dadurch, daß etwas begriffen wird, hört es auf, Gott zu ſeyn; und jeder vorgebliche Begriff von Gott iſt nothwendig der eines Abgotts. — Religion iſt ein praktiſcher Glauben an die moraliſche Weltordnung" (Gott); — „Glaube an eine überſinnliche Welt gehört, nach unſerer Philoſophie, unter die unmittelbaren Wahrheiten." ***) Fichte ſchließt ſo mit der höch-

*) *Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, S. 301.

**) *Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (*Fichte's Leben*, *Th. II*), *S.* 111.

***) Verantwortungsſchreiben gegen d. Anklage d. Atheismus, S. 51, 53.

ſten Idee, Vereinigung der Freiheit und Natur, ſo daß ſie unmittelbar nicht erkannte iſt; nur der Gegenſatz fällt in's Bewußtſeyn. Dieſe geglaubte Vereinigung findet er auch in Liebe Gottes. Als geglaubt, empfunden, gehört dieſe Form der Religioſität an, nicht der Philoſophie; und nur dieß in der Philoſophie zu erkennen, kann Intereſſe haben.

Es bleibt bei einer völlig ungenügenden Aeußerlichkeit: Weil eine Beſtimmtheit nothwendig, ſo die andere; — die Nicht-Idee liegt zu Grunde. Ich iſt auf ein Anderes bezogen, wieder auf ein Anderes u. ſ. f. in's Unendliche. „Die Wiſſenſchaftslehre iſt realiſtiſch. Sie zeigt, daß das Bewußtſeyn endlicher Naturen ſich ſchlechterdings nicht erklären laſſe, wenn man nicht eine unabhängig von denſelben vorhandene, ihnen völlig entgegengeſetzte Kraft annimmt, von der dieſelben, ihrem empiriſchen Daſeyn nach, ſelbſt abhängig ſind. Sie behauptet aber auch nichts weiter, als eine ſolche entgegengeſetzte Kraft, die von den endlichen Weſen bloß gefühlt, aber nicht erkannt wird. Alle möglichen Beſtimmungen dieſer Kraft oder dieſes Nicht-Ich, die in die Unendlichkeit hinaus in unſerem Bewußtſeyn vorkommen können, macht ſie ſich anheiſchig, aus dem beſtimmenden Vermögen des Ich abzuleiten, und muß dieſelben, ſo gewiß ſie Wiſſenſchaftslehre iſt, wirklich ableiten können. — Dieſe Wiſſenſchaft iſt aber nicht transcendent, ſondern transcendental. Sie erklärt allerdings alles Bewußtſeyn aus einem unabhängig von allem Bewußtſeyn Vorhandenen; aber ſie vergißt nicht, daß jenes Unabhängige abermals ein Produkt ihrer eigenen Denkkraft wird, mithin etwas vom Ich Abhängiges iſt, inſofern es für das Ich da ſeyn ſoll. — Alles iſt, ſeiner Idealität nach, vom Ich abhängig; Ich aber iſt, ſeiner Realität nach, ſelbſt abhängig. Dieß nothwendige Außerſich des endlichen Geiſtes, was nur für ihn, iſt derjenige Zirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herauskommen kann." *)

*) Grundlage der geſammten Wiſſenſchaftslehre, S. 272—274.

Ich iſt Denken, an ſich beſtimmend das Objekt; dieſe Fortbildung iſt Denken. Ich, als Subjekt des Bewußtſeyns, iſt Denken; die logiſche Fortbeſtimmung des Objekts iſt das in Subjekt und Objekt Identiſche, der weſentliche Zuſammenhang dasjenige, nach welchem das Objektive das Seinige des Ich iſt. Aber die fichte'ſche Wiſſenſchaftslehre faßt den Kampf des Ich mit Objekten als den des Fortbeſtimmtwerdens der Objekte durch Ich: aber keine Identität des ruhig ſich entwickelnden Begriffs.

γ) Weil Ich ſo auf einer Seite fixirt iſt, ſo geht von ihm, als dieſem Extrem, aller Fortgang des Inhalts der Wiſſenſchaft aus, und das Deduciren der fichte'ſchen Philoſophie, das Erkennen, ſeinem Inhalt und ſeiner Form nach, iſt ein Fortgang von Beſtimmtheiten zu andern, die nicht in die Einheit zurückkehren, oder durch eine Reihe von Endlichkeiten, die das Abſolute nicht an ihnen haben. Die abſolute Betrachtung fehlt, ſo wie ein abſoluter Inhalt. Z. B. die Betrachtung der Natur iſt ſo eine Betrachtung derſelben als reiner Endlichkeiten von einem Andern aus. So z. B. wird der organiſche Leib ſo begriffen: „Das Bewußtſeyn braucht eine ganz eigenthümliche Sphäre ſeiner Thätigkeit. Dieſe Sphäre iſt geſetzt durch eine urſprüngliche, nothwendige Thätigkeit des Ich, worin es ſich nicht frei weiß. Es iſt ein Anſchauen, ein Linien Ziehen; dadurch wird dieß angeſchaut als ein im Raum Ausgedehntes. Er iſt als ruhend, fortdauernd, und doch als unaufhörlich ſich verändernd oder als Materie geſetzt, — dieſe als eine Menge von Theilen, ſo hat ſie Glieder, — da die Perſon ſich nur einen Leib zuſchreiben kann, indem ſie ihn ſetzt als ſtehend unter der Einwirkung einer andern Perſon. Aber ebenſo nothwendig iſt, daß ich dieſe Einwirkung hemmen kann; und die äußere Materie iſt ebenſo als auch meinen Einwirkungen in ſie widerſtehend, d. h. als eine haltbare, zähe Materie geſetzt." *) Dieſe zähen

* *Grundlage des Naturrechts* (*Jena und Leipzig*, 1796), *Th. I, S.*55—71, *passim*

Materien müſſen ferner abgeſondert ſeyn, — die verſchiedenen Perſonen können nicht als Ein Teig aneinander kleben. Denn „mein Leib iſt mein Leib, nicht eines Andern; er ſoll ferner auch wirken, thätig ſeyn, ohne daß Ich durch ihn wirkte. Erſt durch Einwirkung eines Anderen kann ich ſelbſt thätig ſeyn, und ſtelle mich als vernünftiges Weſen dar, das von ihm reſpektirt werden kann; der Andere ſoll mich unmittelbar als vernünftiges Weſen behandeln, ich ſoll für ihn ein vernünftiges Weſen ſeyn, ehe ich thätig geweſen bin. D. h. meine Geſtalt muß durch ihr bloßes Daſeyn im Raume wirken, ohne daß ich thätig wäre; d. h. ſie muß ſichtbar ſeyn. Die wechſelſeitige Einwirkung vernünftiger Weſen ſoll ohne Thätigkeit auf einander geſchehen; es muß die ſubtile Materie geſetzt werden, daß ſie durch die bloße ruhende Geſtalt modificirt werde. So iſt das Licht deducirt, und dann ebenſo die Luft.“ *)

Es iſt dieß ein bloßes äußerliches Fortgehen von Einem zum Andern, nach der Weiſe der gemeinen teleologiſchen Betrachtung, daß die Pflanzen und Thiere zur Nahrung des Menſchen vorhanden ſind. Dieß erhält die Wendung: Der Menſch muß eſſen, alſo muß etwas Eßbares da ſeyn, — ſomit ſind Pflanzen und Thiere deducirt; Die Pflanzen müſſen in Etwas ſtehen, — ſomit iſt die Erde deducirt. Es fehlt dabei ganz, daß der Gegenſtand betrachtet wird, was er an ihm ſelbſt iſt; er iſt ſchlechthin nur in Beziehung auf ein Anderes betrachtet. Daher kommt der thieriſche Organismus als eine zähe, haltbare Materie vor, die artikulirt iſt und modificirt werden kann, Licht als eine ſubtile Materie der Mittheilung des bloßen Daſeyns u. ſ. f., — wie dort Pflanze und Thier nur etwas Eßbares ſind. Von philoſophiſcher Betrachtung iſt dabei keine Rede.

Eben dieß iſt der Fall in Anſehung des Inhalts. Fichte hat auch Moral, Naturrecht verfaßt; er behandelt ſie aber

*) *Grundlage des Naturrechts Th. I, S. 78—82, passim.*

nur als Wiſſenſchaften des Verſtandes. Das fichte'ſche Naturrecht ſtellt z. B. die Organiſation des Staats auf. Dieſe Organiſation iſt gerade etwas ſo Geiſtloſes, als dieſe Deduktion natürlicher Dinge, und als manche der franzöſiſchen Konſtitutionen waren, die wir in neueren Zeiten ſahen; — eine formale äußerliche Verknüpfung und Beziehung, worin die Einzelnen als ſolche als abſolute gelten, oder das Recht das höchſte Princip iſt. Das Allgemeine iſt nicht der Geiſt, die Subſtanz des Ganzen, ſondern die äußerliche, verſtändige, negative Gewalt gegen die Einzelnen. Der Staat iſt nicht in ſeinem Weſen, ſondern nur als Rechtszuſtand begriffen, d. h. eben als eine äußerliche Beziehung von Endlichen zu Endlichen. — Die fichte'ſche Deduktion der rechtlichen und moraliſchen Begriffe bleibt gleichfalls in der Schranke des Selbſtbewußtſeyns und der Härte des Verſtandes ſtehen, gegen die Fichte's populare Darſtellungen von Religion und Sittlichkeit Inkonſequenzen darbieten. Kant hat angefangen, das Recht auf die Freiheit zu gründen, auch Fichte macht im Naturrecht die Freiheit zum Principe; es iſt aber, wie bei Rouſſeau, Freiheit in der Form des einzelnen Individuums. Es iſt dieß ein großer Anfang; aber um zum Beſonderen zu kommen, haben ſie Vorausſetzungen machen, aufnehmen müſſen. Es ſind mehrere Einzelne; die ganze Ausführung des Staats hat alſo zur Hauptbeſtimmung, daß die Freiheit der Einzelnen ſich durch die allgemeine Freiheit beſchränken müſſe. *) Sie bleiben immer Sprödes, Negatives gegen einander. Das Gefängniß, die Bande werden immer größer, ſtatt daß der Staat als Realiſirung der Freiheit gefaßt werde. Es geht mit bornirtem Verſtande fort, das Naturrecht iſt beſonders misrathen; er deducirt auch die Natur, ſo weit er ſie braucht, — das iſt ideenloſes Fortgehen.

*) *Grundlage des Naturrechts, Th. II, S. 21.*

2. Fichte's neu umgebildetes Syſtem.

In ſeinen ſpäteren, popularen Schriften hat Fichte Glaube, Liebe, Hoffnung, Religion aufgeſtellt, ohne philoſophiſches Intereſſe, für ein allgemeines Publikum, eine Philoſophie für aufgeklärte Juden und Jüdinnen, Staatsräthe, Kotzebue. Fichte hat eine große Aufregung ſeiner Zeit gegeben, den Kantianismus vollendet. — Popular ſagt er: „Nicht das endliche Ich iſt, ſondern die göttliche Idee iſt der Grund aller Philoſophie; Alles, was der Menſch aus ſich ſelbſt thut, iſt nichtig. Alles Seyn iſt lebendig und in ſich ſelbſt thätig: und es giebt kein anderes Leben als das Seyn, und kein anderes Seyn als Gott; Gott iſt alſo abſolutes Seyn und Leben. Das göttliche Weſen tritt auch aus ſich hervor, offenbart und äußert ſich, — die Welt." *) —

Dieſe Philoſophie enthält nichts Spekulatives, aber ſie fordert das Spekulative. Wie die kantiſche Philoſophie in ihrer Idee des höchſten Gutes, worin die Gegenſätze ſich vereinigen ſollen: ſo fordert die fichte'ſche Philoſophie die Vereinigung im Ich und in dem Anſich des Glaubens, in welchem das Selbſtbewußtſeyn in ſeinem Handeln von der Ueberzeugung ausgeht, daß an ſich ſein Handeln den höchſten Zweck hervorbringe und das Gute ſich realiſire. Es iſt in der fichte'ſchen Philoſophie nichts zu ſehen, als das Moment des Selbſtbewußtſeyns, des ſelbſtbewußten Inſichſeyns: wie in der engliſchen Philoſophie ebenſo einſeitig das Moment des Seyn-für-Anderes, oder des Bewußtſeyns nicht als Moment, ſondern als das Princip des Wahren ausgeſprochen iſt; — in keiner von Beiden die Einheit Beider, der Geiſt.

Fichte's Philoſophie macht in der äußeren Erſcheinung der Philoſophie einen bedeutenden Abſchnitt. Von ihm und ſeiner

*) Rixner: Handbuch d. Geſch. d. Phil., B. III, §. 192, S. 416; *Ueber das Weſen des Gelehrten* (*Berlin*, 1806), *S.* 4—5, 15, 25—27.

Manier kommt das abstrakte Denken, die Deduktion und Konstruktion. Mit der fichte'schen Philosophie hat sich eine Revolution in Deutschland gemacht. Bis in die kantische Philosophie hinein ist das Publikum noch mit fortgegangen, bis zur kantischen Philosophie erweckte die Philosophie ein allgemeines Interesse; sie war zugänglich, man war begierig darauf, sie gehörte zu einem gebildeten Manne überhaupt. Sonst beschäftigten sich Geschäftsmänner, Staatsmänner damit; jetzt, bei der kantischen Philosophie, sinken ihnen die Flügel. Sie sind nicht bis zum fichte'schen Spekulativen fortgegangen, haben gleich Abschied genommen, wo es zum Spekulativen geht; besonders seit Fichte wurde es Beschäftigung weniger Männer. Das Publikum wurde durch die kantische und jacobi'sche Philosophie darin bestärkt, daß das Wissen von Gott ein unmittelbares sey, das man von Haus aus kenne, ohne zu studiren.

Die Zeit hat nach Leben, nach Geist gerufen. Indem nun so der Geist in das Selbstbewußtseyn zurückgegangen, aber in es als leeres Ich, das sich nur einen Inhalt, eine Erfüllung giebt durch Endlichkeiten, Einzelnheiten, die nichts an und für sich sind: so ist die nächste Stufe diese Erfüllung des Selbstbewußtseyns an ihm selbst, den Inhalt sich an sich selbst zu wissen, einen Inhalt, der, durchdrungen von ihm, ein selbstbewußter, geistiger Inhalt, oder inhaltsvoller Geist sey. Diese unmittelbare Einheit des selbstbewußten Ich und seines Inhalts, oder der Geist, der sein selbstbewußtes Leben nur anschaut, und dieß als die Wahrheit unmittelbar weiß, hat sich dann in den poetischen und prophetischen, sehnsüchtigen Tendenzen geäußert, in Auswüchsen, die aus der fichte'schen Philosophie hervorgegangen sind.

3. Hauptformen, die mit der fichte'schen Philosophie zusammenhangen.

Es fällt, in Ansehung des Inhalts, den das fichte'sche Ich in seiner Philosophie gewinnt, die vollkommene Geistlosigkeit,

die Alle sind, und in der Wirklichkeit Aller wiederklin

a. Der fichte'sche Standpunkt der Subjektivität
nichtphilosophisch ausgeführte Wendung behalten, und
Vollendung erhalten in Formen, die der Empfindung
und zum Theil das Bestreben waren, über die Su
hinauszugehen, obgleich es dazu unfähig war. — Ich
fichte'sche Princip, es bleibt in diesen Formen; dann i
dürfniß, diese Schranke zu durchbrechen. Bei Fich
sich die Schranke immer wieder. Ich, das dagegen rea
sich Ruhen in sich selbst; es soll konkret seyn, es ist aber
tives Ruhen. Diese Form, die Ironie, hat zum
Friedrich von Schlegel. Das Subjekt weiß sich i
das Absolute, alles Andere ist ihm eitel; alle Besti
die es sich selbst vom Rechten, Guten macht, weiß es
der zu zerstören. Alles kann es sich vormachen; es ist
Eitles, Heuchelei und Frechheit. Die Ironie weiß i
sterschaft über alles dieses; es ist ihr Ernst mit nich
Spiel mit allen Formen. — —

In der Subjektivität, Individualität der eigene
anschauung findet Ich seine höchste Eitelkeit, Relig
verschiedenen Individualitäten haben Gott in sich. D
lektik ist das Letzte, um sich zu erheben und zu erhal

Wie dieß für's philosophische Selbstbewußtseyn

im Raume und Daseyn einzelne gewesen war, aus einer Welt, welche jenseits der Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns sey, und aus einer, welche erst kommen sollte, und worin das Selbstbewußtseyn erst sein Wesen erreichen sollte. Der Geist der Bildung hat sie verlassen, und anerkennt nichts dem Selbstbewußtseyn Fremdes mehr. Nach diesem Princip hat denn das geistige lebendige Wesen sich in das Selbstbewußtseyn versetzt, und die Einheit des Geistes meint es unmittelbar aus sich selbst, und in dieser Unmittelbarkeit auf eine poetische oder wenigstens prophetische Weise zu wissen. Was die poetische Weise betrifft, so weiß sie von Leben und Person des Absoluten unmittelbar in einer Anschauung, nicht im Begriffe, und meint das Ganze als Ganzes, als sich durchdringende Einheit zu verlieren, wenn sie es nicht poetisch ausspräche; und was sie poetisch ausspricht, ist die Anschauung des eigenen Lebens seines Selbstbewußtseyns. — Aber die Wahrheit ist die absolute Bewegung, und indem sie eine Bewegung von Gestalten, das Universum ein Reich von Geistern ist: so ist das Wesen dieser Bewegung der Begriff, und ebenso jeder einzelnen Gestalt; er ist ihre ideelle Form, nicht das Reale der Gestalt. In der Gestaltung ist die Nothwendigkeit verloren, das eigene Thun, Leben und Selbstgefühl bleibt in sich; und diese Poesie ist schwankend zwischen der Allgemeinheit des Begriffs und der Bestimmtheit und Gleichgültigkeit der Gestalt, weder Fleisch noch Fisch, weder Poesie noch Philosophie.

Das prophetische Aussprechen philosophisch seyn sollender Wahrheiten, gehört dem Glauben, — dem Selbstbewußtseyn, das zwar den absoluten Geist in sich selbst anschaut, aber sich als Selbstbewußtseyn nicht begreift, sondern das absolute Wesen über das Erkennen hinaus, jenseits der selbstbewußten Vernunft setzt: so Eschenmayer, Jacobi. — Dieß begrifflose prophetische Reden versichert vom Dreifuß Dieß und Jenes vom absoluten Wesen, und verlangt, daß Jeder unmittelbar in seinem Herzen es so finden solle. Das Wissen vom absoluten Wesen

wird eine Herzensſache, es ſind eine Menge Inſpirirter, welche ſprechen, deren jeder einen Monolog hält, und den Andern eigentlich nur im Händedrucke und im ſtummen Gefühle verſteht. Was ſie ſagen, ſind häufig Trivialitäten, wenn ſie ſo genommen werden, wie ſie geſagt werden; das Gefühl, die Gebehrde, das volle Herz iſt es erſt, welche ihnen den Nachdruck geben müſſen, — für ſich ſagen ſie weiter nichts. — Sie überbieten einander in Einfällen der Einbildungskraft, ſehnſüchtiger Poeſie. Vor der Wahrheit erblaßt die Eitelkeit, kriecht hämiſch und höhniſch lächelnd in ſich zurück. — Frage nicht nach dem Kriterium der Wahrheit, ſondern dem Begriff des Wahren an und für ſich; darin fixire Deinen Blick.

b. Die zweite Form iſt, daß die Subjektivität ſich in die religiöſe Subjektivität geworfen hat. Verzweifelung an Denken, an Wahrheit, an und für ſich ſeyender Objektivität, und Unfähigkeit, eine Feſtigkeit, Selbſtthätigkeit ſich zu geben, hat ein edles Gemüth dahin gebracht, ſich auf ſeine Empfindung zu verlaſſen, und in der Religion etwas Feſtes zu finden; dieſes Feſte, dieſe innerliche Befriedigung überhaupt ſind religiöſe Empfindungen. — Dieſer Trieb zu etwas Feſtem hat Andere in poſitive Religioſität, in Katholicismus, Aberglauben, Wunder geworfen, um etwas Feſtes zu haben, weil der inneren Subjektivität Alles ſchwankt. Sie will ſich mit der ganzen Gewalt des Gemüths an Poſitives wenden, den Kopf unter das Poſitive beugen, dem Aeußerlichen ſich in die Arme werfen, und findet innere Nöthigung dazu.

c. Die Subjektivität beſteht im Mangel, aber Trieb nach einem Feſten, und bleibt ſo Sehnſucht. Dieſe Sehnſucht einer ſchönen Seele ſtellt ſich in Novalis' Schriften dar. Dieſe Subjektivität bleibt Sehnſucht, kommt nicht zum Subſtantiellen, verglimmt in ſich, und hält ſich auf dieſem Standpunkt feſt, — das Weben und Linienziehen in ſich ſelbſt; es iſt inneres Leben und Umſtändigkeit aller Wahrheit. — Die Ex-

travaganz der Subjektivität wird häufig Verrücktheit; bleibt ſie im Gedanken, ſo iſt ſie im Wirbel des reflektirenden Verſtandes befangen, der immer gegen ſich negativ iſt.

d. Eine andere Form der Subjektivität iſt Subjektivität der Willkür, Ignoranz. Sie ergriff dieß, daß die letzte Weiſe des Erkennens unmittelbares Wiſſen ſey, Thatſache des Bewußtſeyns; das iſt bequem. Die fichte'ſche Abſtraktion und ſein harter Verſtand hat Abſchreckendes für das Denken; die faule Vernunft ließ ſich Jenes geſagt ſeyn, und hat allem konſequenten Denken, aller Konſtruktion entſagt. Dieſe Willkür erlaubte ſich Alles, wie in der Tabagie, nahm ſich poetiſch, prophetiſch. Dann war ſie auch nüchterner und proſaiſcher; ſie hat die alte Logik und Metaphyſik wieder herbeigeholt, nur mit der Wendung, daß es Thatſachen des Bewußtſeyns ſeyen. So Fries. Er wollte die Kritik der reinen Vernunft verbeſſern, indem er die Kategorien als Thatſachen des Bewußtſeyns auffaßte. Beliebiger Stoff kann da hereingenommen werden. — Die Ehre iſt in Anſehung des Philoſophirens zu Grunde gegangen; denn ſie ſetzt eine Gemeinſchaftlichkeit von Gedanken-Grundſätzen, Forderung von Wiſſenſchaftlichkeit, oder auch nur Meinungen voraus. Es wurde aber Alles auf beſondere Subjektivität geſtellt; Jeder war hochmüthig und verachtend gegen Andere. — Die Vorſtellung von Selbſtdenken verbindet ſich damit. Man kann nicht für Andere denken: das Selbſtdenken iſt der Beweis; man ſoll eigenthümliche Partikularität ausbecken, ſonſt hat man es nicht ſelbſt gedacht. Das ſchlechte Gemälde iſt das, wo der Künſtler ſich ſelbſt zeigt; Originalität iſt, etwas ganz Allgemeines zu produciren. Die Marotte des Selbſtdenkens iſt, daß Jeder Abgeſchmackteres hervorbringt, als ein Anderer. —

Bouterwek ſpricht von „Virtualität, Lebendigkeit der Kraft: daß Subjekt und Objekt als Eins, nämlich als abſolute Virtualität angeſchaut werden. — Mit dieſer abſoluten Vir-

tualität haben wir alles Seyn und Thun, nämlich die ewige, abſolute und reine Einheit: haben wir, mit einem Worte, die Welt in uns, und uns in der Welt erfaßt, und zwar nicht durch Begriffe und Schlüſſe, ſondern unmittelbar durch die Kraft, die ſelbſt unſer Daſeyn ausmacht und unſere vernünftige Natur konſtituirt. — Das All oder wohl gar Gott zu erkennen, iſt jedem Sterblichen unmöglich." *)

Krug ſchrieb „Fundamental-Philoſophie," ſtellte „transcendentalen Synthetismus, — transcendentalen Realismus und transcendentalen Idealismus in unzertrennlicher Verbindung" auf. Es iſt eine „urſprüngliche transcendentale Syntheſis zwiſchen dem Realen und Idealen, zwiſchen dem denkenden Subjekte und der gegenüberſtehenden Außenwelt gegeben;" dieſe transcendentale Syntheſis muß „anerkannt und behauptet werden, ohne ſie erklären zu wollen." **) — Fries kehrt zum jacobi'ſchen Glauben zurück, in Form von unmittelbaren Grundurtheilen der Vernunft, ***) dunkeln, unausſprechlichen Vorſtellungen. †)

D. Schelling.

Das bedeutendſte, oder in philoſophiſcher Rückſicht einzig bedeutende Hinausgehen über die fichte'ſche Philoſophie hat Schelling endlich gethan. Die höhere ächte Form, die ſich an Fichte anſchloß, iſt die ſchelling'ſche Philoſophie.

Friedrich Wilhelm Joſeph Schelling, geboren zu Schorn-

---

*) *Rixner: Handb. d. Gesch. d. Phil., B. III,* §. 156, *S.* 347—348; *Vergl. Bouterwek's Apodictik* (1799), *Th. II, S.* 206—212, *passim.*

**) *Krug: Entwurf eines neuen Organon der Philosophie* (*Meissen*, 1801), *S.* 75—76; *Rixner: Handbuch d. Geschichte d. Philosophie, B. III,* §. 157, *S.* 349.

***) *Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Phil., B. III,* §. 158, *S.* 350; *Fries: Neue Kritik d. Vernunft* (1. *Ausg.*, *Heidelberg*, 1807), *B. I, S.* 75, 281, 284, 343.

†) *Rixner: a. a. O. S.* 351; *Fries: a. a. O., S.* 206.

dorf im Würtembergiſchen, am 27. Januar 1775, ſtudirte in Leipzig und Jena, wo er in nähere Beziehung mit Fichte trat. Seit mehreren Jahren iſt er Sekretär der Akademie der bildenden Künſte in München. Es kann nicht vollſtändig noch ſchicklich über ſein Leben geſprochen werden, da er noch lebt.

Die ſchelling'ſche Philoſophie iſt nun zunächſt übergegangen zum Erkennen Gottes; und ſie iſt ausgegangen von der kantiſchen und dann der fichte'ſchen Philoſophie. Schelling legt Jacobi's Princip von der Einheit des Denkens und Seyns zum Fundamente, nur daß er es näher zu beſtimmen anfängt. *) Die konkrete Einheit bei ihm iſt dann die, daß das Endliche ſo wenig als das Unendliche etwas Wahres iſt, die ſubjektive Idee ſo wenig als die Objektivität, und daß Verbindungen, in denen beide Unwahre als ſelbſtſtändig außer einander verknüpft werden, auch nur Verbindungen von Unwahren ſind. Die konkrete Einheit kann nur ſo gefaßt werden, daß ſie Proceß iſt und die lebendige Bewegung in einem Satze. Dieſe Untrennbarkeit iſt eben nur in Gott; das Endliche iſt dagegen dasjenige, was dieſe Trennbarkeit an ihm hat. Inſofern es ein Wahres iſt, iſt es auch dieſe Einheit, aber in einer beſchränkten Sphäre, und eben darum in der Trennbarkeit beider Momente.

Schelling hat ſeine philoſophiſche Ausbildung vor dem Publikum gemacht. Die Reihe ſeiner philoſophiſchen Schriften iſt zugleich Geſchichte ſeiner philoſophiſchen Bildung, und ſtellt ſeine allmählige Erhebung über das fichte'ſche Princip und den kantiſchen Inhalt dar, mit welchen er anfing; ſie enthält nicht eine Folge der ausgearbeiteten Theile der Philoſophie nach einander, ſondern eine Folge ſeiner Bildungsſtufen. Wenn nach einer letzten Schrift gefragt wird, worin ſich ſeine Philoſophie am Beſtimmteſten durchgeführt darſtellte, ſo kann man keine

*) *Schelling's philosophische Schriften* (*Landshut*, 1809, *B. I, Vom Ich als Princip der Philosophie, S.* 1—114), *S.* 3—4 (1. *Ausgabe, Tübingen*, 1795, *S.* 4—7).

Möglichkeit einer Form der Philosophie" (4 Bogen);
hält nur Sätze der fichte'schen Philosophie. So auch
Schrift: „Vom Ich als Princip der Philosophie oder
Unbedingte im menschlichen Wissen" (Tübingen, 1795
noch ganz fichtisch, nur hier schon mit einer weiteren
neren Ansicht; Ich ist als ursprüngliche Identität festgeh
Doch finden wir ebenso wörtliche Aufnahme des fichte'sc
cips und Darstellung: „Nur dadurch, daß dem Ich ur
lich Etwas entgegengesetzt ist, daß das Ich selbst als
(in Zeit) gesetzt wird, ist es möglich, daß das Ich
Einheit des bloßen Gesetztseyns in ihm hinausgehe, u
z. B. dasselbe Gesetzte mehrmals setze." ***)

Dann ging er zur Natur-Philosophie über, nah
sche Formen und Reflexions-Bestimmungen, wie Repu
Attraktion, aus dessen Natur-Metaphysik auf, und hat
empirische Erscheinungen in kantische Ausdrücke gefaßt
stehen noch ganz seine ersten Werke hierüber: „Ideen
Philosophie der Natur," 1797; „Von der Weltseele
die zweite Ausgabe hat gänzlich disparate Anhänge.
ter, in Bezug auf Herder'sche und Kielmeyer'sche Sch
wo von Sensibilität, Irritabilität und Reproduktion,
setzen, z. B. daß je größer die Sensibilität, desto ge

Irritabilität u. ſ. f. geſprochen wird, wie bei Eſchenmayer von Potenzen, — faßte er dann (darum ſo früh aufgetreten) die Natur in Gedanken-Kategorien auf, und machte allgemeine beſtimmtere Verſuche wiſſenſchaftlicher Ausführung: da er Moral und Staat nach kantiſchen Grundſätzen darſtellte; ſo im „Transcendentalen Idealismus" im fichte'ſchen Sinne, aber nach Kant's „Zum ewigen Frieden".

In ſpäteren Darſtellungen fing er in jeder Schrift nur immer wieder von vorne an (ſtellte nie ein vollendet durchgeführtes Ganzes auf), weil man ſieht, daß das Vorhergehende ihm nicht Genüge gethan; und ſo hat er ſich in verſchiedenen Formen und Terminologien herumgeworfen. Es war immer Suchen nach einer neuen Form: „Entwurf eines Syſtems der Natur-Philoſophie," 1799; „Syſtem des transcendentalen Idealismus," 1800; „Bruno, ein Geſpräch über das göttliche und natürliche Princip der Dinge," 1802; „Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik," zweiten Bandes zweites Heft, 1801; „Neue Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik," 1802 flg. — Eins ſeiner ausgeführteſten Werke iſt ſeine Transcendental-Philoſophie. Dann machte er in ſeiner „Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik" den Anfang zu einer Behandlung des Ganzen. Hier geht Schelling gewiſſermaßen noch mit Bewußtloſigkeit von der fichte'ſchen Form des Konſtruirens aus; aber es liegt ſchon die Idee darin, daß die Natur eben ſo ein Syſtem des Vernünftigen iſt, als das Wiſſen.

Es iſt daher auch nicht thunlich, daß in ein Detail eingegangen werde über das, was ſchelling'ſche Philoſophie genannt wird, wenn es auch die Zeit erlaubte. Denn ſie iſt noch nicht ein in ſeine Glieder organiſirtes wiſſenſchaftliches Ganzes, ſondern beſteht mehr in einigen allgemeinen Momenten, die allein das ſich gleich Bleibende ſind. Dieſe Philoſophie iſt noch in der Arbeit ihrer Evolution begriffen, noch nicht zur reifen

Frucht gezeitigt; *) es iſt nur ihre allgemeine Idee anzugeben.

Das Bedürfniß der Philoſophie überhaupt. Wir haben bei Carteſius und Spinoza Denken und Ausdehnung als die zwei Seiten geſehen: Carteſius hat ſie in Gott vereinigt, aber auf unbegreifliche Weiſe; Spinoza hat ſie auch in Gott vereinigt, aber er faßt ihn als bewegungsloſe Subſtanz, — die Natur, der Menſch ſind Entwickelungen dieſer Subſtanz, es bleibt aber bei dieſem Namen ſtehen. Später ſahen wir die Form ſich ausbilden, Theils in den Wiſſenſchaften, Theils in der kantiſchen Philoſophie. Zuletzt war die Form für ſich als Subjektivität in der fichte'ſchen Philoſophie; aus ihr ſollten ſich alle Beſtimmungen entwickeln. Das Bedürfniß iſt, daß dieſe Subjektivität, unendliche Form, die wir in ſich verglimmen ſahen zur Ironie oder Willkür, von ihrer Einſeitigkeit befreit werde, um mit der Objektivität, Subſtantialität vereinigt zu werden. Oder die ſpinoziſtiſche Subſtanz ſoll nicht als das Unbewegte, ſondern als das Intelligente gefaßt werden, als eine in ſich thätige Form, nach der Nothwendigkeit ihrer Form gefaßt: ſo daß ſie das Schaffende der Natur iſt, aber ebenſo auch Wiſſen und Erkennen. Darum iſt es in der Philoſophie zu thun. Es iſt nicht formelle Vereinigung des Spinoza, noch ſubjektive Totalität, wie bei Fichte, ſondern Totalität mit der unendlichen Form; dieſes ſehen wir in der ſchelling'ſchen Philoſophie hervorgehen.

In einer ſeiner früheren Schriften hat Schelling Transcendental-Philoſophie und Natur-Philoſophie als die Seiten der Wiſſenſchaft vorgeſtellt, ſpäter die Natur-Philoſophie für ſich, und zwar in dem Sinne der allgemeinen Philoſophie; ſeine Philoſophie hat er auch Natur-Philoſophie genannt.

1. Ueber die Beſtimmung Beider hat er ſich erklärt im

*) *Vorleſungen von* 180$\frac{3}{4}$.

Syſteme des transcendentalen Idealismus. Wenn wir ſein Syſtem des transcendentalen Idealismus zuerſt betrachten, ſo hat es fichte'ſchen Ausgangspunkt; Schelling hielt ſich für Fichtianer. „Alles Wiſſen beruht auf der Uebereinſtimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven.“ Im gemeinen Sinne giebt man dieß zu, es iſt Einheit des Begriffs und der Realität. Die abſolute Einheit, wo das Exiſtirende vom Begriffe nicht verſchieden iſt, dieſe vollendete Idee iſt das Abſolute, nur Gott; alles Andere hat ein Moment der Nichtübereinſtimmung des Objektiven und Subjektiven. „Den Inbegriff alles Objektiven in unſerem Wiſſen können wir Natur nennen; der Inbegriff alles Subjektiven dagegen heiße das Ich oder die Intelligenz.“ *) Sie ſind an ſich identiſch und als identiſch vorausgeſetzt. Das Verhältniß der Natur zur Intelligenz hat er ſo angegeben: „Wenn nun alles Wiſſen zwei Pole hat, die ſich wechſelſeitig vorausſetzen und fordern, ſo muß es zwei Grundwiſſenſchaften geben, und es muß unmöglich ſeyn, von dem Einen Pol auszugehen, ohne auf den anderen getrieben zu werden.“ **) So treibt die Natur ſich zum Geiſt, ſo der Geiſt ſich zur Natur fort. Jedes kann zum Erſten gemacht werden, und Beides muß geſchehen; ſowohl das Ich als die Natur muß zum Erſten gemacht werden.

a. „Wird das Objektive zum Erſten gemacht,“ ***) ſo fangen wir mit den Naturwiſſenſchaften an; und „die nothwendige Tendenz,“ der Zweck „aller Naturwiſſenſchaft iſt alſo, von der Natur auf's Intelligente zu kommen. Dieß iſt das Beſtreben, Theorie in die Naturerſcheinungen zu bringen. Die höchſte Vervollkommnung der Naturwiſſenſchaft wäre die vollkommene Vergeiſtigung aller Naturgeſetze zu Geſetzen des Anſchauens und des Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müſſen

*) Syſtem des transcendentalen Idealismus, S. 1.
**) Ebendaſelbſt, S. 3.
***) Ebendaſelbſt, S. 2.

völlig verſchwinden, und nur die Geſetze (das Formelle) bleiben. Daher kommt es, daß je mehr in der Natur ſelbſt das Geſetzmäßige hervorbricht, deſto mehr die Hülle verſchwindet, die Phänomene ſelbſt geiſtiger werden, und zuletzt aufhören. — Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige ſeyn, kraft welcher die ganze Natur ſich in eine Intelligenz auflöſte. — Die todten und bewußtloſen Produkte der Natur ſind nur mislungene Verſuche der Natur, ſich ſelbſt zu reflektiren, die ſogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz," die erſtarrte, verſteinerte Intelligenz; ſie iſt es nur an ſich, bleibt ſo in der Aeußerlichkeit: „daher in ihren Phänomenen," wenn auch „noch bewußtlos, ſchon der intelligente Charakter durchblickt. — Das höchſte Ziel, ſich ſelbſt zum Objekte zu werden, erreicht die Natur" (ſtatt Natur müßte es Begriff, Idee der Natur heißen) dann „erſt durch die höchſte und letzte Reflexion, welche nichts Anderes, als der Menſch, oder allgemeiner Das iſt, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerſt die Natur vollſtändig in ſich ſelbſt zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur urſprünglich identiſch iſt mit Dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird. — Durch dieſe Tendenz, die Natur intelligent zu machen, wird die Naturwiſſenſchaft zur Natur-Philoſophie." *) Der intelligente Charakter der Natur iſt als Bedürfniß der Wiſſenſchaft ausgeſprochen.

Es iſt weiter zu bemerken, daß Schelling in neueren Zeiten der Urheber der Natur-Philoſophie geworden iſt; ſie iſt nicht neue Wiſſenſchaft, wir hatten ſie immer, bei Ariſtoteles u. ſ. w. Die engländiſche Philoſophie iſt auch nur Faſſen des Natürlichen in Gedanken; Kräfte, Geſetze der Natur ſind Grundbeſtimmungen. Der Gegenſatz von Phyſik und Natur-Philoſophie iſt nicht Gegenſatz von Nichtdenken und Denken der Natur. Die Gedanken in der Phyſik ſind nur formelle Verſtan-

*) Syſtem des transcendentalen Idealismus, S. 3 — 5.

desgedanken; der nähere Inhalt, Stoff kann nicht durch den Gedanken ſelbſt beſtimmt werden, ſondern muß aus der Erfahrung genommen werden. Nur der konkrete Gedanke enthält ſeine Beſtimmung, Inhalt in ſich; nur die äußerliche Weiſe des Erſcheinens gehört den Sinnen an. Die Phyſiker wiſſen nicht, daß ſie denken, wie jener Engländer Freude empfand, daß er Proſa ſprechen konnte. — Schelling's Verdienſt iſt nicht, daß er an das Auffaſſen der Natur den Gedanken brachte, ſondern daß er die Kategorien des Denkens der Natur änderte; Formen des Begriffs, der Vernunft brachte er an die Natur, ſo im Magnetismus die Form des Schluſſes: Er hat nicht nur dieſe Formen aufgezeigt, ſondern die Natur auch zu konſtruiren, aus dem Princip zu entwickeln geſucht.

b. Das Zweite iſt die andere Beſtimmung: „Oder das Subjektive wird zum Erſten gemacht." So iſt hier „die Aufgabe die: Wie ein Objektives hinzukomme, das mit ihm übereinſtimmt?" Dieß wäre dann die wahre Transcendental-Philoſophie. „Vom Subjektiven als vom Erſten und Abſoluten auszugehen, und das Objektive aus ihm entſtehen zu laſſen," das iſt der entgegengeſetzte Gang; die Betrachtung deſſelben iſt der Inhalt der Transcendental-Philoſophie, „die andere nothwendige Grundwiſſenſchaft der Philoſophie." *) Das Organ der Transcendental-Philoſophie iſt das Subjektive, das Produciren des innern Handelns. Das Produciren und Reflektiren auf dieß Produciren, das Bewußtloſe und Bewußte in Einem, iſt der äſthetiſche Akt der Einbildungskraft. **)

a. In Anſehung des Ich als Grundlage der Transcendental-Philoſophie (ſo hat er es damals genannt) geht nun Schelling ebenſo zu Werke, wie Fichte. Hier wird vom Faktum des Wiſſens, Princip des Wiſſens angefangen, „in welchem der Inhalt durch die Form und die Form durch den Inhalt bedingt

*) Syſtem des transcendentalen Idealismus, S. 5—7.
**) *Ebendaſelbſt, S.* 17—21 *passim.*

und das Ich selbst (das Objekt) sind absolut Eins;
sem Akt ist Ich nichts." *) Es ist der Akt, wodurch
ken sich zum Objektiven macht, und worin Ich mit
jektiven, dem Gedanken in Uebereinstimmung gesetzt w
von diesem Standpunkte aus wäre das Objektive a
wie Ich dazu fortgeht.

„Ich, als reiner Akt, als reines Thun, ist im W
nicht objektiv, deswegen, weil es Princip alles Wissens
es Objekt des Wissens werden, so muß dieß durch eine
meinen Wissen ganz verschiedene Art zu wissen geschehe
unmittelbare Bewußtseyn dieser Identität ist das
innerlich aber wird es „die intellektuelle Anschau
sie „ist ein Wissen, das Produciren seines Objekts ist;
Anschauung ist Anschauen, das erscheint so, daß das
selbst vom Angeschauten verschieden ist. Die intellekt
schauung ist nun Organ alles transcendentalen Denken
haupt der Akt des reinen Selbstbewußtseyns; „Ich
Anderes, als ein sich selbst zum Objekt werdendes Produci
— Schelling ist einer Seits von der fichte'schen P
ausgegangen, und anderer Seits macht auch er, wie Jac
Princip das unmittelbare Wissen, — die intelligente An
die der Mensch haben müsse, und besonders der P
Der Inhalt dieser intelligenten Anschauung war in

ſeyende, aber als konkret, ſich in ſich vermittelnd, als die abſolute Einheit des Subjektiven und Objektiven ausgedrückt, oder als die abſolute Indifferenz des Subjektiven und Objektiven. —

Die ſchelling'ſche Philoſophie macht alſo den Anfang vom unmittelbaren Wiſſen, von der intellektuellen Anſchauung; aber das Zweite iſt, daß ihr Inhalt nicht mehr das Unbeſtimmte, das Weſen der Weſen iſt, ſondern das Abſolute als konkret. Was die Form der intellektuellen Anſchauung anbetrifft, ſo iſt darüber ſchon geſprochen; es iſt die bequemſte Manier, die Erkenntniß darauf zu ſetzen, — auf das, was einem einfällt. Aber das unmittelbare Wiſſen von Gott als einem geiſtigen iſt nur für chriſtliche Völker, nicht für andere, nicht im Bewußtſeyn anderer Völker. Noch zufälliger erſcheint dieß unmittelbare Wiſſen als intellektuelle Anſchauung des Konkreten, näher Identität der Subjektivität und Objektivität. Indem die Vorausſetzung der Philoſophie iſt, daß die Individuen haben die unmittelbare Anſchauung von dieſer Identität des Subjektiven und Objektiven, ſo erſcheint die Philoſophie in den Individuen als ein Kunſttalent, Genie, als ob nur Sonntagskinder ſie hätten. Philoſophie aber iſt, ihrer Natur nach, fähig, allgemein zu ſeyn; denn ihr Boden iſt das Denken, und eben dadurch iſt der Menſch Menſch. Alſo das Princip iſt ein ſchlechthin allgemeines; wenn aber eine beſtimmte Anſchauung, Bewußtſeyn gefordert wird, wie das Bewußtſeyn oder die Anſchauung der Identität des Subjektiven und Objektiven, ſo iſt dieß die Forderung eines beſtimmten, beſonderen Denkens.

In dieſer Form nun aber des Wiſſens des Abſoluten als konkret, und näher in der Form der Einheit des Subjektiven und Objektiven, hat ſich die Philoſophie getrennt von der Vorſtellung, dem gewöhnlichen vorſtellenden Bewußtſeyn und ſeiner Weiſe der Reflexion. Schon bei Kant (deſſen verworrenem Idealismus) iſt der Anfang dieſer Trennung von der gewöhnlichen Weiſe des Bewußtſeyns gemacht. Nur das Reſultat, daß das

fallen. Vornehmlich hat sich die Philosophie als sc
Philosophie von diesem gewöhnlichen vorstellenden V
geschieden. Fichte hat zwar besonders die Tendenz de
rität, seine späteren Schriften sind besonders zu dies
geschrieben, wie z. B. der Versuch, „die Leser zum V
zu zwingen;" aber diese Popularität hat er nich
Und noch weniger ist dieß bei Schelling der Fall;
Konkrete ist, seiner Natur nach, gleich spekulativ. De
Inhalt, Gott, Leben, oder welche besondere Form
wohl Inhalt des gewöhnlichen Bewußtseyns; aber di
rigkeit ist, daß das, was im Konkreten enthalten ist, ge
die Gedanken konkret werden, die unterschiedenen Besti
gedacht werden. Es ist der Standpunkt des Verstan
Gedanken zu unterscheiden, zu bestimmen gegen einan
die Forderung des Philosophirens ist, diese unterschied
danken zusammen zu bringen. Das natürliche Bewuß
allerdings das Konkrete zum Gegenstand, aber der Ver
zweit, unterscheidet, hält an den endlichen Gedankenb
gen fest; und die Schwierigkeit ist, die Einheit zu
festzuhalten. Unendlich und endlich, Ursach und Wirk
sitiv und negativ hält man immer auseinander; das
fängt damit an. Es ist das Gebiet des reflektirenden
seyns, dieß hat denn das alte metaphysicirende Bewußt

wieder emporgekommen, und die Philoſophie iſt ſo wieder ein Eigenthümliches geworden; das Princip der Philoſophie, das Denken, das Denken an ſich, das vernünftige Denken hat die Form des Denkens erhalten. In der ſchelling'ſchen Philoſophie iſt ſo auch wieder der Inhalt, die Wahrheit, zur Hauptſache geworden, wogegen in der kantiſchen Philoſophie das Intereſſe ſich beſonders ſo ausgeſprochen hat, daß das Wiſſen, das Erkennen, das ſubjektive Erkennen unterſucht werden ſolle; es iſt als plauſibel erſchienen, daß man das Inſtrument, das Erkennen, zuerſt unterſuche. Es iſt die Geſchichte, die von dem σχολαστικός erzählt wird, der nicht eher in's Waſſer gehen wollte, als bis er ſchwimmen könne. Das Erkennen unterſuchen, heißt: das Erkennen erkennen; wie man aber erkennen will, ohne zu erkennen, iſt nicht zu ſagen. — Dieß iſt nun der Standpunkt der ſchelling'ſchen Philoſophie überhaupt. —

Schelling nimmt Bezug auf die fichte'ſche Philoſophie, und dieſe Beziehung iſt ſo ausgedrückt: Ich iſt ſogleich Ich=Ich, Ich bin für mich Selbſtbewußtſeyn; ſo bin Ich Subjekt-Objekt. „Die Wiſſenſchaft kann von nichts Objektivem ausgehen," ſondern vom „Nicht-Objektiven, das ſich ſelbſt zum Objekte wird" als „urſprüngliche Duplicität." *) Ich bin für mich, mir Gegenſtand; die Beziehung von Beiden, Ich als Subjekt und Ich als Objekt, iſt nur Ich, — Ich iſt nur dieſe Einheit Beider, es iſt Subjekt-Objekt. Im Selbſtbewußtſeyn bin ich bei mir ſelbſt Objektivität, Unterſchied von mir iſt nicht vorhanden; die Unterſchiedenen ſind unmittelbar identiſch, und dieſem Selbſtbewußtſeyn gegenüber iſt noch nichts. — „Der Idealismus iſt der Mechanismus des Entſtehens der objektiven Welt aus dem innern Princip der geiſtigen Thätigkeit." **)

β. Indem nun der Unterſchied des Subjekts und Objekts eintritt und genommen wird, ſo ergiebt ſich Verhältniß des Ichs

*) *System d. transcendentalen Idealismus, S.* 55—58, *passim.*
**) *Ebendaſelbſt, S.* 63—65.

zu seinem Anderen; *) das ist der zweite Satz bei Fichte. Die weitere Analyse ist nun die Beschränkung des Ich durch sich selbst. Das Ich setzt sich entgegen; es ist Nicht-Ich, indem es sich als bedingt setzt. Das ist der unendliche Anstoß; denn dieses Bedingtseyn ist das Ich selbst. α) „Ich ist als Ich unbegrenzt," es ist wirklich, „nur insofern es begrenzt ist," sich auf Nicht-Ich bezieht. Nur so ist Bewußtseyn; Selbstbewußtseyn ist leere Bestimmung. Ich wird sich durch seine Selbstanschauung endlich. „Dieser Widerspruch läßt sich nur dadurch lösen, daß Ich in dieser Endlichkeit sich unendlich wird, d. h. sich anschaut als ein unendliches Werden." Die Beziehung des Ich auf sich und auf den unendlichen Anstoß sind unzertrennlich. — β) „Ich ist nur begrenzt, insofern es" über seine Schranke hinausgeht, „unbegrenzt ist;" diese Grenze ist also nothwendig. Dieser Widerspruch, der vorhanden ist, bleibt, wenn auch Ich das Nicht-Ich immer beschränkt. — „Beide Thätigkeiten, die in's Unendliche hinausgehende, begrenzbare, reelle, objektive Thätigkeit, und die begrenzende, ideelle, setzen sich wechselseitig voraus. Idealismus reflektirt bloß auf die Eine, Realismus auf die andere, transcendentaler Idealismus auf beide." **) Das ist Verwirrung in Abstraktionen.

γ. „Weder durch die begrenzende noch durch die begrenzte Thätigkeit kommt das Ich zum Selbstbewußtseyn. Es ist sonach eine dritte, aus beiden zusammengesetzte Thätigkeit, durch welche das Ich des Selbstbewußtseyns entsteht." Diese Trennung, die immer vorhanden ist, wird nur in einem Dritten gelöst; „diese dritte ist die zwischen beiden" Gegensätzen „schwebende, — der Streit entgegengesetzter Richtungen." ***) Es ist nur wesentliche Beziehung, relative Identität; der Unterschied bleibt immer darin. Dieses Dritte ist herauszuheben. „Dieser

*) *System des transcendentalen Idealismus, S.* 69—70.
**) *Ebendaselbst, S.* 72—79.
***) Ebendaselbst, S. 85—86.

Streit wird nicht in einer einzigen Handlung, ſondern nur in einer unendlichen Reihe von Handlungen vereinigt werden können." *) Der Streit ſolcher entgegengeſetzten Richtungen, der Richtung des Ich in ſich und nach Außen wird ſcheinbar ſo gelöſt, daß er nur im unendlichen Progreß gelöſt wird. Wenn vollſtändig, ſo müßte die ganze innerliche und äußerliche Natur in allem ihren Detail dargeſtellt werden. Die Philoſophie kann nur die Haupt-Epochen aufſtellen. „Wenn alle Zwiſchenglieder der Empfindung dargelegt werden könnten, ſo müßte uns das auf eine Deduktion aller Qualitäten in der Natur führen; was unmöglich iſt." **) Dieſes Dritte, was die Vereinigung unmittelbar in ſich enthält, iſt ein Denken, in dem die Beſonderheit ſchon enthalten iſt. Das iſt der kantiſche intuitive Verſtand oder intelligente Anſchauung, anſchauende Intelligenz. Dieſes Dritte, was die abſolute Einheit der Widerſprüche iſt, nennt Schelling auch intellektuelle Anſchauung.

c. Das Ich iſt hier nicht einſeitig gegen Anderes: es iſt Identität des Bewußtloſen und Bewußten, aber nicht eine ſolche, deren Grund im Ich ſelbſt liegt. ***) Dieſes Ich muß das abſolute Princip ſeyn: „Die ganze Philoſophie geht von einem Princip aus, das als das abſolut Identiſche nicht-objektiv iſt." Denn iſt es objektiv, ſo iſt damit gleich Trennung geſetzt; ein Anderes ſteht ihm gegenüber. Das Princip iſt aber Auflöſung dieſes Gegenſatzes; es iſt an und für ſich nicht-objektiv. „Wie ſoll ſolches Princip nun zum Bewußtſeyn hervorgerufen und verſtanden werden, was nothwendig iſt, wenn es Bedingung des Verſtehens der ganzen Philoſophie iſt? Daß es durch Begriffe ebenſo wenig aufgefaßt als dargeſtellt werden könne, bedarf keines Beweiſes." Begriff nennt Schelling nämlich gemeine Kategorie; Begriff iſt aber das konkrete, in ſich unend-

*) Syſtem des transcendentalen Idealismus, S. 89.
**) Ebendaſelbſt, S. 98.
***) *Ebendaselbst, S.* 442—444.

liche Denken. „Es bleibt alſo nichts übrig, als daß es in einer unmittelbaren Anſchauung dargeſtellt werde. Wenn es nun eine ſolche Anſchauung gäbe, welche das abſolut Identiſche, an ſich weder Subjektive noch Objektive zum Objekt hat, und man ſich für ſolche, die" doch „nur eine intellektuelle ſeyn kann, auf die unmittelbare Erfahrung beriefe," ſo wäre die Frage: „Wodurch kann man nun dieſe Anſchauung wieder objektiv machen, d. h., wie kann außer Zweifel geſetzt werden, daß ſie nicht auf einer ſubjektiven Täuſchung beruhe, wenn es nicht eine allgemeine, von allen Menſchen anerkannte Objektivität jener Anſchauung giebt?" Dieſes intellektuelle Princip an ſich ſollte alſo in einer Erfahrung gegeben werden, um ſich darauf berufen zu können. „Die Objektivität der intellektuellen Anſchauung iſt die Kunſt. Das Kunſtwerk nur reflektirt mir, was ſonſt durch Nichts reflektirt wird, jenes abſolut Identiſche, was ſelbſt im Ich ſchon ſich getrennt hat." *) Die Objektivität der Identität und das Wiſſen derſelben iſt die Kunſt; in Einer und derſelben Anſchauung iſt Ich ſeiner ſich bewußt und bewußtlos.**) Dieſe objektiv gewordene intellektuelle Anſchauung iſt objektive ſinnliche Anſchauung; — eine andere Objektivität iſt der Begriff, die eingeſehene Nothwendigkeit.

Die beiden Haupt-Momente ſind einer Seits: die intellektuelle Anſchauung iſt als das Princip gefordert; das Subjekt muß ſich als intellektuelle Anſchauung verhalten, wenn es philoſophiren will. Das Subjekt muß nicht mit der Reflexion behaftet ſeyn, das iſt Verſtandesbeſtimmung. Ebenſo ſinnliche Wahrnehmung für ſich enthält nur Außereinander, iſt nicht intellektuell. Es wird alſo ſowohl für den Inhalt der Philoſophie ein Princip vorausgeſetzt, als auch für das ſubjektive Philoſophiren; es wird gefordert, man ſolle ſich intellektuell anſchauend verhalten. Auf der anderen Seite ſoll dieſes Princip

*) Syſtem des transcendentalen Idealismus, S. 471—472.
**) *Ebendaſelbſt*, S. 475.

doch auch bewährt werden; dieſes geſchieht im Kunſtwerk. Es iſt die höchſte Weiſe der Objektivirung der Vernunft, weil da ſinnliche Vorſtellung geeint iſt mit Intellektualität; das ſinnliche Daſeyn iſt nur Ausdruck von Geiſtigkeit. Die höchſte Objektivität, die Ich, das Subjekt erlangt, die höchſte Identität des Objektiven und Subjektiven iſt nun das, was Schelling Einbildungskraft nennt; und das Objekt, die intelligente Anſchauung derſelben, iſt die Kunſt. Die Kunſt wird ſo als das Innerſte und Höchſte gefaßt, das in Einem das Intellektuelle und Reelle producire: und das Philoſophiren vorgeſtellt als dieſe Genialität der Kunſt. — Aber Kunſt und Einbildungskraft iſt nicht das Höchſte. Denn die Idee, der Geiſt kann nicht auf eine Weiſe wahrhaft ausgedrückt werden, wie die, in der die Kunſt ihre Idee ausdrückt. Dieß iſt immer Weiſe der Anſchauung; und wegen dieſer Form der Exiſtenz, dieſer ſinnlichen Weiſe, kann das Kunſtwerk nicht entſprechen dem Geiſte. Indem ſo der letzte Punkt als Einbildungskraft, als Kunſt bezeichnet iſt, ſo iſt dieß ſelbſt im Subjekt ein untergeordneter Standpunkt; und ſo iſt dieſer Punkt ſelbſt nicht dieſe abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven.

Das vernünftige ſpekulative Denken iſt nach ſeinem ſubjektiven Denken gefordert. Man kann nichts Anderes ſagen, als: Du haſt die intellektuelle Anſchauung nicht, wenn Dir dieſes falſch erſcheint. Die intellektuelle Anſchauung iſt die fichte'ſche Einbildungskraft, das Schweben beider Richtungen; Etwas zu beweiſen, begreiflich zu machen, fällt alſo weg. Das richtige Auffaſſen wird direkt gefordert. — Die andere Seite iſt dieſe, daß die Idee, inſofern ſie als Princip ausgeſprochen iſt, aſſertoriſch vorangeſtellt iſt. Das Abſolute iſt die abſolute Identität des Subjektiven und Objektiven, die abſolute Indifferenz des Reellen und Ideellen, der Form und des Weſens, des Allgemeinen und Beſonderen; in der Identität Beider iſt weder das Eine noch das Andere. Es iſt aber auch nicht abſtrakte, leere,

trockene Einheit: Das iſt die logiſche Identität, das Klaſſificiren nach Gemeinſchaftlichem; der Unterſchied bleibt aber da draußen liegen. Die Identität iſt konkret, ſowohl Subjektivität als Objektivität; ſie ſind als aufgehobene, ideelle darin enthalten. Zur Vorſtellung kann dieſe Identität leicht gebracht werden: Die Vorſtellung z. B. iſt ſubjektiv, ſie hat zugleich beſtimmten Inhalt des Außereinander; dennoch iſt die Vorſtellung einfach, — es iſt Ein Akt, Eine Einheit. — Das Mangelhafte in der ſchelling'ſchen Philoſophie iſt, daß der Punkt der Indifferenz des Subjektiven und Objektiven vorn hingeſtellt, dieſe Identität abſolut aufgeſtellt wird, ohne daß es bewieſen wird, daß dieß das Wahre iſt. Oft braucht Schelling die Form Spinoza's, ſtellt Axiome auf. Man will, wenn man philoſophirt, daß es ſo iſt, bewieſen haben. Wird aber mit der intellektuellen Anſchauung angefangen, ſo iſt das Aſſertion, Orakel, das man ſich gefallen laſſen ſoll, weil die Forderung gemacht iſt, daß man intellektuell anſchaue.

Es ſind im Allgemeinen dieſe beiden Gänge ſehr beſtimmt ausgedrückt. Eine Seite iſt dabei dieſe Durchführung der Natur zum Subjekt: die andere die des Ichs zum Objekt. Die wahre Durchführung aber könnte nur auf logiſche Weiſe geſchehen; denn dieſe enthält den reinen Gedanken. Aber die logiſche Betrachtung iſt das, wozu Schelling in ſeiner Darſtellung, Entwickelung nicht gekommen iſt. Der wahrhafte Beweis, daß dieſe Identität das Wahrhafte iſt, könnte vielmehr nur ſo geführt werden, daß jedes für ſich unterſucht wird in ſeinen logiſchen Beſtimmungen, d. h. in ſeinen weſentlichen Beſtimmungen: woran ſich ſodann ergeben müßte, daß das Subjektive dieß iſt, ſich zu verwandeln in Objektives, und das Objektive dieß iſt, nicht ſo zu bleiben, ſondern ſich ſubjektiv zu machen. Man müßte am Endlichen ſelbſt aufzeigen, daß es den Widerſpruch in ſich enthielte, und ſich zum Unendlichen machte; ſo hätten wir alſo die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Bei ſolchem Verfahren

wird dieſe Einheit nicht vorausgeſetzt, ſondern es wird an ihnen ſelbſt gezeigt, daß ihre Wahrheit ihre Einheit iſt, jedes für ſich aber einſeitig: daß ihr Unterſchied ſich verkehrt, umſchlägt in dieſe Einheit; — da der Verſtand meint, an den Unterſchieden habe er ein Feſtes. So wäre dann das Reſultat der denkenden Betrachtung, daß jedes ſich unter der Hand zu ſeinem Gegentheile macht, und nur die Identität Beider die Wahrheit iſt. Der Verſtand nennt allerdings dieſe Verwandlung Sophiſterei, Hokuspokus, Gaukelei u. ſ. f. So wäre dieſe Identität als Reſultat, — nach Jacobi als Bedingtes, Hervorgebrachtes geſetzt. Aber zu bemerken iſt, daß dieſe Entwickelung, das Reſultat, eine Einſeitigkeit enthält, und daher dieß Vermitteln ſelbſt wieder aufzuheben, als unmittelbar zu ſetzen iſt; es iſt ein Proceß, der ebenſo das Vermitteln in ſich iſt. Schelling hat wohl dieſe Vorſtellung im Allgemeinen gehabt, hat ſie aber nicht auf beſtimmte logiſche Weiſe durchgeführt; — bei Schelling iſt es unmittelbare Wahrheit.

Das iſt Hauptſchwierigkeit bei der ſchelling'ſchen Philoſophie. Dann hat man ſie misverſtanden, platt gemacht. Es iſt leicht zu zeigen, daß das Subjektive und Objektive verſchieden iſt. Wären ſie nicht unterſchieden, ſo wäre damit nichts zu machen, wie mit A=A; aber ſie ſind entgegengeſetzt als Eins. In allem Endlichen iſt eine Identität vorhanden, nur das iſt wirklich; aber außer, daß das Endliche dieſe Identität iſt, iſt auch Nicht-Uebereinſtimmung der Subjektivität und Objektivität, des Begriffs und der Realität, — das iſt die Endlichkeit. — Dieſem Principe Schelling's fehlt die Form, der Beweis; es iſt nur hingeſtellt.

2. In folgenden Darſtellungen that ſich nun auch das Bedürfniß zu beweiſen hervor; aber iſt die Manier einmal angenommen, ſo iſt das Beweiſen nur Reflektiren, — das iſt formell geblieben. Schelling hat, indem es in ſeiner Darſtellung Bedürfniß iſt, anzufangen mit der Idee des Abſoluten als Iden-

tität des Objektiven und Subjektiven, verſucht, dieſe Idee zu beweiſen, und zwar in der „neuen Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik.“ Aber dieſe Beweiſe ſind höchſt formell geführt: ſo daß ſie eigentlich immer das vorausſetzen, was bewieſen werden ſoll. Das Axiom nimmt die Hauptſache im Voraus an; und ſo iſt ſchon Alles geſchehen. Z. B. „das Innere des Abſoluten oder das Weſen deſſelben kann nur als abſolute, durchaus reine und ungetrübte Identität gedacht werden. — Denn das Abſolute iſt nur abſolut, und was in demſelben gedacht wird, iſt nothwendig und immer daſſelbe, nämlich nothwendig und immer abſolut. Wäre die Idee des Abſoluten ein allgemeiner Begriff“ (Vorſtellung), „ſo würde dieß nicht hindern, daß in ihm, dieſer Einheit der Abſolutheit unerachtet, eine Differenz angetroffen würde. Denn die verſchiedenſten Dinge ſind doch im Begriff immer Eins und identiſch, wie ein Rechteck, Vieleck und Cirkel Figuren ſind. Die Möglichkeit der Differenz aller Dinge bei vollkommener Einheit im Begriff liegt in der Art, wie das Beſondere in ihnen dem Allgemeinen verbunden iſt. Im Abſoluten fällt dieß gänzlich hinweg, weil es zu ſeiner Idee gehört, daß das Beſondere in ihm auch das Allgemeine, das Allgemeine das Beſondere, und durch dieſe Einheit auch ſeiner Form und Weſen in ihm Eins ſeyen. Mithin folgt in Anſehung des Abſoluten unmittelbar daraus, daß es abſolut iſt, auch die abſolute Ausſchließung aller Differenz aus ſeinem Weſen.“ *)

Jene Identität iſt nun auch in einem anderen Buche bezeichnet als abſolute Indifferenz des Objektiven und Subjektiven: ſo daß Beide darin ihre wahre Beſtimmung haben. Aber der Ausdruck Indifferenz iſt zweideutig, es iſt Gleichgültigkeit gegen Beides; und ſo hat es den Schein, als ob die Erfüllung der Indifferenz, wodurch ſie konkret iſt, gleichgültig iſt. Schelling

*) Neue Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, B. I, Stück I, S. 52–55

sagt auch: Identität des Wesens und der Form, des Unendlichen und Endlichen, des Positiven und Negativen. Alle solche Gegensätze kann man gebrauchen; sie sind aber nur abstrakt, und beziehen sich auf verschiedene Stufen der Entwickelung des Logischen selbst. Von dieser absoluten Identität geht Schelling nun aus; und eine ausführliche Darstellung seiner Philosophie ist in der „Zeitschrift für spekulative Physik" enthalten. Hier hat er, wie Spinoza, eine geometrische Methode gebraucht: Axiome, dann Sätze, die den Beweis führen, dann abgeleitete Sätze. Aber diese Methode hat keine wahrhafte Anwendung auf die Philosophie. Er hat hierbei gewisse Formen des Unterschieds vorausgesetzt, die er Potenzen nennt, und von Eschenmayer, der sie aufbrachte, aufgenommen hat; *) es sind die fertigen Unterschiede, deren sich Schelling bedient.

a. Vor's Erste hat Schelling wieder die spinozistische Substanz, das einfache absolute Wesen hervorgerufen **) — und dem transcendentalen Idealismus wieder die Bedeutung des absoluten Idealismus gegeben —: ***) aber so, daß dieß Wesen unmittelbar an ihm selbst die absolute Form oder das absolute Erkennen ist, ein selbstbewußtes Wesen, — wie es bei Spinoza die Form eines Gegenständlichen oder Gedachten hatte. Spekulative Philosophie besteht in dieser Behauptung, nicht für sich, sondern ist ihre reine Organisation; das Erkennen steht im Absoluten. †) Diese Einheit des Wesens und der Form ist das Absolute, oder, wenn wir das Wesen als das Allgemeine, die Form als das Besondere betrachten: so ist es die absolute Einheit des Allgemeinen und Besonderen, oder des Seyns und des Erkennens. Die Form ist, für sich betrachtet, das Besondere oder das Hervortreten der Differenz (die Sub-

*) *Zeitschrift für spekulative Physik, B. II, Heft II, Vorerinnerung, S. XIII.*

**) *Ebendaselbst*, §. 44, *Anm. S.* 28.

***) *Vergl. Ebendaselbst, Vorerinnerung, S. VI—VII.*

†) *Ebendaselbst*, §. 7., *S.* 5.

jektivität). Aber die Differenten, Subjekt und Objekt, oder Allgemeines und Beſonderes, ſind nur ideelle Gegenſätze; ſie ſind im Abſoluten ſchlechthin Eins. Um dieſe Einheit zu faſſen, muß die Form in dem Sinne des Denkens oder ſelbſtbewußten Erkennens aufgefaßt werden. Dieſe Form oder Erkenntniß als dieſe Einheit iſt die Anſchauung, die das Denken und Seyn abſolut gleich ſetzt, und indem ſie das Abſolute formell ausdrückt, zugleich Ausdruck ſeines Weſens, ſeines Seyns, wird. *)— Intellektuell iſt dieſe Anſchauung, weil ſie Vernunftanſchauung iſt, und als Erkenntniß zugleich abſolut Eins iſt mit dem Gegenſtande der Erkenntniß.

Wie Fichte mit Ich=Ich anfängt, ſo gleichfalls Schelling, oder mit der abſoluten Anſchauung als Satz oder Definition ausgedrückt, daß „die Vernunft abſolute Indifferenz des Subjekts und Objekts iſt:“ ſo daß es weder das Eine noch das Andere iſt, ſondern dieſer, wie aller Gegenſatz, ſchlechthin darin vertilgt iſt. Dieſe unmittelbare intellektuelle Anſchauung oder dieſe Definition des Abſoluten iſt hiermit das Vorausgeſetzte, die Forderung an Jeden, der philoſophiren will, dieſe Anſchauung zu haben. **) Wer die Einbildungskraft nicht hat, ſich dieſe Einheit vorzuſtellen, entbehrt des Organs der Philoſophie. ***) — Dieſes Anſchauen iſt ſelbſt das Erkennen, aber es iſt noch nichts Erkanntes; es iſt das Unvermittelte, Geforderte. Als ſo ein Unmittelbares muß man ſie haben; und Etwas, das man haben kann, kann man auch nicht haben. — Dieſe unmittelbare Forderung hat daher der ſchelling'ſchen Philoſophie das Anſehen gegeben, als ob ihre Bedingung ein eigenes Talent, Genie oder Zuſtand des Gemüths erfordere, überhaupt etwas Zufälliges. Denn das Unmittelbare, Angeſchaute iſt in der Form

*) *Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik*, *B. II*, *Heft II*, §. 17—19, *S.* 11—12.

**) *Ebendaſelbſt*, §. 1, *S.* 1—2.

***) *Ebendaſelbſt*, §. 2—3, *S.* 2—4.

eines Seyenden oder Zufälligen, nichts Nothwendiges; und wer ſie nicht verſteht, muß eben meinen, er beſitze dieſe Anſchauung nicht. Oder, um ſie zu verſtehen, muß man ſich Mühe geben, die intellektuelle Anſchauung zu haben; ob man ſie aber hat oder nicht, kann man nicht wiſſen, — nicht daraus, daß man ſie verſteht: denn man kann bloß meinen, ſie zu verſtehen.

Daß die intellektuelle Anſchauung oder der Begriff der Vernunft ein Vorausgeſetztes iſt, und ſeine Nothwendigkeit nicht dargeſtellt iſt, dieß iſt ein Mangel, durch den ſie dieſe Geſtalt hat. Schelling ſcheint mit Plato, wie mit den Neuplatonikern, dieß gemein zu haben, das Wiſſen in die innere Anſchauung der ewigen Ideen zu ſetzen, worin die Erkenntniß unvermittelt und unmittelbar im Abſoluten iſt. Allein wenn Plato von dieſer Anſchauung der Seele, die von allem endlichen empiriſchen oder reflektirten Erkennen ſich befreit hat, und die Neuplatoniker von der Entzückung des Denkens ſprechen, in welcher das Erkennen unmittelbares Erkennen des Abſoluten iſt: ſo iſt dabei weſentlich dieſer Unterſchied zu bemerken, daß mit Plato's Erkennen des Allgemeinen oder ſeiner Intellektualität, worin aller Gegenſatz ſich als ein realer aufhebt, die Dialektik vergeſellſchaftet iſt, d. h. die begriffene Nothwendigkeit des Aufhebens dieſer Gegenſätze, — daß Plato nicht damit anfängt; ſie ſind aufgehoben ſo, daß bei ihm iſt die Bewegung, worin ſie ſich aufheben. Das Abſolute iſt ſelbſt als dieſe Bewegung des Sichaufhebens zu faſſen; dieß iſt dann wirkliches Erkennen und Erkennen des Abſoluten.

α. Dieß Abſolute beſtimmt Schelling als die abſolute Identität oder Indifferenz, A=A, *) des Subjektiven und Objektiven, oder des Endlichen und Unendlichen, zufällig bald in dieſer, bald in einer andern Form des Gegenſatzes. Dieſe Idee hat

*) *Zeitschrift für spekulative Physik, B. II, Heft II*, §. 4, S. 4; §. 23, Erl., S. 15.

un n icht die Dialektik, als durch welche dieſe Gegenſätze ſich ſelbſt zum Uebergehen in ihre Einheit beſtimmen, ſondern die intellektuelle Anſchauung zu ihrer Bewährung: ſo wie auch der Fortgang nicht die immanente Entwickelung aus der ſpekulativen Idee iſt, ſondern nach der Weiſe äußerer Reflexion geſchieht. – „Zwiſchen Subjekt und Objekt iſt keine andere, als quantitative Differenz möglich. Denn es iſt keine qualitative Differenz Beider denkbar," alſo nur die der Größe. Der Gegenſatz tritt alſo an dieſem Abſoluten hervor, und wird als ein nur relativer und quantitativer oder unweſentlicher beſtimmt *) (da er doch vielmehr qualitativ gefaßt und ſo gezeigt werden muß als ein Unterſchied, der ſich aufhebt): ſo daß jede Seite aber eine relative Totalität, **) und ſogleich in der einen der eine Faktor, in der andern der andere Faktor überwiegend iſt, A = B, Beide aber abſolute Identität bleiben. ***) — Dieß iſt ungenügend, es giebt noch andere Beſtimmungen; die Differenz iſt allerdings qualitativ, das iſt aber nicht abſolute Beſtimmung. Die quantitative Verſchiedenheit iſt nicht wahrhafter Unterſchied; das Verhältniß iſt ganz äußerlich. Das Uebergewicht des Objektiven und Subjektiven iſt auch keine Gedankenbeſtimmung, ſondern nur ſinnliche Beſtimmung.

Dieſe quantitative Differenz iſt die Form actu. Das Abſolute iſt quantitative Indifferenz des Subjektiven und Objektiven, inſofern auf das Setzen des Unterſchiedes Bezug genommen wird. †) „In Bezug auf die abſolute Identität iſt keine quantitative Differenz denkbar. Die quantitative Differenz iſt nur außerhalb der abſoluten Identität und außerhalb der abſoluten Totalität möglich." ††) „Es iſt nichts an ſich außerhalb der Totalität,

---

*) Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, B. II, Heft II, §. 23, S. 13–14.
**) *Ebendaſelbſt*, §. 42, *S.* 26.
***) Ebendaſelbſt, §. 23, Erl., S. 14–15.
†) Ebendaſelbſt, §. 24, S. 15; §. 30, *S.* 17.
††) Ebendaſelbſt, §. 25, u. Zuſ.; §. 26, Zuſ., S. 15–16.

nur vermöge willkürlicher Trennung des Einzelnen vom Ganzen." *) „Die abſolute Identität iſt nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjektiven und Objektiven." Die quantitative Differenz außerhalb (ſ. oben) der abſoluten Identität und Totalität erſcheint als die abſolute Identität ſelbſt, nur unter der Form der quantitativen Indifferenz. **) „Die quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven iſt der Grund aller Endlichkeit." ***) Eine ſolche quantitative Differenz nennt Schelling auch Potenz: „Jede beſtimmte Potenz bezeichnet eine beſtimmte quantitative Differenz des Subjektiven und Objektiven." ****) — „Dieſer Gegenſatz findet gar nicht ſtatt an ſich, oder vom Standpunkte der Spekulation aus. Von dieſem aus iſt A ſo gut, als B; denn A wie B iſt die ganze abſolute Identität, die nur unter beiden Formen, aber unter beiden gleich exiſtirt." †) A=B iſt relative Totalität. „Die abſolute Identität iſt das Univerſum ſelbſt." ††) Das Schema derſelben, als Linie gleich angenommen, iſt:

$$\frac{\overset{+}{A}=B \qquad\qquad A=\overset{+}{B}}{A=A}$$

„worin nach jeder Richtung daſſelbe Identiſche, aber nach entgegengeſetzten Richtungen mit überwiegendem A oder B geſetzt iſt." †††)

β. Die näheren Hauptmomente des Anfangs ſind:

αα. Daß die erſte quantitative Differenz des Abſoluten, oder „die erſte relative Totalität" (Identität) „die Materie iſt,"

*) Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, B. II, Heft II, §. 28, Anmerkung, S. 16.

**) Ebendaſelbſt, §. 31, 30, S. 17—19.

***) *Ebendaselbst*, §. 37, *S.* 22.

****) Ebendaſelbſt, §. 42, Erk. 2, S. 26.

†) Ebendaſelbſt, §. 44, Anm., S. 27—28.

††) *Ebendaselbst*, §. 32, *S.* 19.

†††) Ebendaſelbſt, §. 46, Zuſ. S. 29.

die erſte Potenz. „Beweis: A=B iſt weder als relative Identität, noch als relative Duplicität etwas Reelles. — Als Identität kann A=B im Einzelnen, wie im Ganzen, nur durch die Linie ausgedrückt werden," — erſte Dimenſion. „Aber in jener Linie iſt A durchgängig als ſeyend geſetzt;" A iſt nicht an ſich, ſondern nur als A=A. „Alſo ſetzt dieſe Linie durchgängig A=B als relative Totalität voraus; die relative Totalität iſt alſo das erſte Vorausgeſetzte, und wenn die relative Identität iſt, ſo iſt ſie nur durch jene," — Duplicität, zweite Dimenſion. „Ebenſo ſetzt die relative Duplicität die relative Identität voraus. — Relative Identität und Duplicität ſind in der relativen Totalität zwar nicht actu, aber doch potentia enthalten." *)

„Die abſolute Identität, als unmittelbarer Grund der Realität von A und B in der Materie, iſt die Schwerkraft." **) „A und B überwiegend ſind: jenes Attraktiv-, dieſes Expanſiv-Kraft." ***) „Das quantitative Setzen der Attraktiv- und Expanſiv-Kraft geht ins Unendliche; ihr Gleichgewicht iſt im Ganzen, nicht im Einzelnen." †)

ββ. Dieſe Identität ſelbſt als ſeiend geſetzt, iſt das Licht: „A^2 iſt das Licht," die zweite Potenz; inſofern A=B, iſt auch A^2 geſetzt. ††) Dieſelbe Identität, „unter der Form der relativen Identität," der hervortretenden Polarität „von A und B geſetzt, iſt Kohäſions-Kraft." Die aktive Kohäſion iſt der Magnetismus, und das materielle Univerſum ein unendlicher Magnet, †††) — wo die Reihe der Körper, Planeten, Metalle u. ſ. f. beſondere

---

*) Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, B. II, Heft II, §. 51, S. 35—36.

**) Ebendaſelbſt, §. 54, S. 40.

***) *Ebendaselbst*, §. 56, *Zus.* 2, *S.* 42.

†) *Ebendaselbst*, §. 57, *u. Erl.*, *S.* 43—44.

††) Ebendaſelbſt, §. 62—64, S. 47—48; §. 92—93, *S.* 59—60.

†††) *Ebendaselbst*, §. 67—69, *S.* 49—50.

Kohäsions-Verhältnisse ausdrücken. *) Der magnetische Proceß ist die Differenz in der Indifferenz, und die Indifferenz in der Differenz, **) absolute Identität als solche. Der Indifferenzpunkt ist das Weder-Noch und Sowohl-Als auch; potentia sind die Pole dieselben Wesen, nur unter ihren Faktoren gesetzt. — Beide Pole sind „nur mit überwiegendem Plus oder Minus," ***) nicht reine Abstraktionen. „Im Totalmagnet ist der empirische Magnet der Indifferenzpunkt. Der empirische Magnet ist das Eisen." ****) „Alle Körper sind bloße Metamorphosen des Eisens, — sind potentialiter im Eisen enthalten." †) „Je zwei differente Körper, die sich berühren, setzen in sich wechselseitig relative Kohäsions-Verminderung und Erhöhung. Diese wechselseitige Kohäsions-Veränderung durch Berührung zweier differenter Körper — Wasserstoff und Sauerstoff — ist Elektricität." ††)

γγ. „Die Totalität des dynamischen Processes wird nur durch den chemischen Proceß dargestellt," dessen Totalprodukt, die Schwere durch das Licht als Grund zur bloßen Form des Seyns der absoluten Identität herabgesetzt, der Organismus (A^3), die dritte Potenz ist. †††)

γ. Es ist großer Formalismus. Diese Potenzen erscheinen als Nord- und Süd-, Ost- und West-Polarität: ferner ihre Verwickelungen als Nord-West, Süd-Ost u. s. w. Zur letzten gehört Merkur, Venus, Erde u. s. f. ††††) — „Die Kohäsion ist die Impression

---

*) *Neue Zeitschrift für spekulative Physik*, *B. I*, *St. II*, *S.* 98.

**) *Ebendaselbst*, *S.* 92—93; *Erster Entwurf eines Systems der Natur-Philosophie*, *S.* 297.

***) *Zeitschrift für spekulative Physik*, *B. II*, *Heft II*, §. 68, *Zus.*, *S.* 49.

****) *Ebendaselbst*, §. 76, *u. Erk.*, *S.* 53.

†) *Ebendaselbst*, §. 78, *Zus.*; §. 77, *S.* 53.

††) *Ebendaselbst*, §. 83, *u. Zus.*, *S.* 54; §. 103, *Anm.*, *S.* 76.

†††) Ebendaselbst, §. 112, S. 84; §. 136—137, *S.* 109—110; §. 141, *Zus.* 1, *S.* 112.

††††) *Neue Zeitschrift*, *B. I*, *St. II*, *S.* 117—118.

der Selbst=" (des Lichts) „oder Ichheit in der Materie, wodurch sie zuerst als Besonderes aus der allgemeinen Identität heraustritt, und sich in das Reich der Form erhebt." *) Planeten und Metalle bilden eine Reihe unter der Form dynamischer Kohäsion, wo nach der einen Seite die Kontraktion, nach der andern die Expansion überwiegend ist. **) „Die Kohäsion außerhalb des Indifferenzpunkts nenne ich passive. Nach der negativen Seite" (Pole) „zu fallen einige der dem Eisen am nächsten stehenden, hierauf die sogenannten edlen Metalle," dann der „Diamant, zuletzt der Kohlenstoff, die größte passive Kohärenz. Nach der positiven Seite fallen wiederum einige Metalle, durch welche sich die Kohärenz des Eisens verliert," der Auflösung nähert, zuletzt „in den Stickstoff verschwindet." ***)

Es ist Formalismus, Alles als Reihe darzustellen, oberflächliche Bestimmung ohne Nothwendigkeit; statt Begriffe finden wir Formeln. Es ist glänzende Einbildungskraft, wie bei Görres. Schelling hat sich in zu viele Einzelnheiten ausgelassen, eine Konstruktion geben wollen. — In dieser Darstellung ist er in der Entwickelung jedoch nur fortgegangen bis zum Organismus; was aber die Seite des Geistes betrifft, so hat er diese in seiner früheren Schrift, „System des transcendentalen Idealismus," in größerer Ausführlichkeit gegeben. In Rücksicht des Praktischen ist er jedoch nicht weiter fortgegangen, wie Kant in seiner Schrift vom ewigen Frieden. Eine besondere Abhandlung über die Freiheit ist tiefer spekulativer Art; aber sie betrifft nur diesen einen Punkt.

Schelling ist nun der Stifter der neueren Natur=Philosophie. Natur=Philosophie heißt im Ganzen nichts Anderes, als die

---

*) Neue Zeitschrift für spekulative Physik, B. I, St. II, S. 93.

**) *Zeitschrift für spekulative Physik*, *B. II*, *Heft II*, §. 95, *S.* 64—66; *Neue Zeitschrift*, *a. a. O.*, *S.* 118—119.

***) *Zeitschrift für spekulative Physik*, *a. a. O.*, §. 95, *S.* 67—68.

Natur denkend betrachten. Dieß thut die gewöhnliche Phyſik aber auch; denn ihre Beſtimmungen von Kräften, Geſetzen u. ſ. f. ſind Gedanken. Nur, wenn die Philoſophie über die Form des Verſtandes hinausgeht, und den ſpekulativen Begriff erfaßt hat: ſo muß ſie die Denkbeſtimmungen, die Kategorien des Verſtandes über die Natur ändern. Kant hat hierzu ſchon den Anfang gemacht; und Schelling hat in Stelle der gewöhnlichen Metaphyſik der Natur, den Begriff derſelben zu faſſen geſucht. Schelling nennt die Natur die todte, erſtarrte Intelligenz: ſo daß ſie nichts iſt, als die äußerliche Weiſe des Daſeyns des Syſtems der Gedankenformen, wie der Geiſt iſt das Daſeyn deſſelben Syſtems in der Form des Bewußtſeyns. Dieß iſt eins der Verdienſte Schelling's, den Begriff und die Form des Begriffs in der Natur eingeführt zu haben, den Begriff geſtellt zu haben an die Stelle der gewöhnlichen Verſtandes-Metaphyſik.

Die Hauptform iſt die von Kant wieder in Erinnerung gebrachte Form der Triplicität, die Form der erſten, zweiten und dritten Potenz. Er fängt von der Materie an, ſo daß er ſagt, die erſte Indifferenz in der Unmittelbarkeit iſt die Materie, und dann hiervon zu weiteren Beſtimmungen übergeht. Aber der Fortgang erſcheint mehr als ein äußerlich angebrachtes Schema, das Logiſche des Fortgangs iſt nicht entwickelt; und dadurch hat ſich die Natur-Philoſophie beſonders in Miskredit geſetzt, indem ſie auf ganz äußerliche Weiſe verfahren iſt, ein fertiges Schema zum Grunde legt, und darunter die Naturanſchauung bringt. Dieſe Formen waren bei Schelling Potenzen; aber man hat auch, ſtatt ſolcher mathematiſchen Formen oder des Typus von Gedanken, ſinnliche Formen zum Grunde gelegt, wie Jacob Böhm Schwefel, Mercurius. Man hat ſo den Magnetismus, die Elektricität und den Chemismus in der Natur als die drei Potenzen beſtimmt; und man hat ſo beim Organismus z. B. die Reproduktion den Chemismus, die Irritabilität die Elektricität und

die Senſibilität den Magnetismus genannt. *) Dieſer Unfug, Formen, die aus einem Kreiſe der Natur genommen ſind, auf einen anderen Kreis anzuwenden, iſt weit gegangen; Oken nennt z. B. die Holzfaſern Nerven, das Gehirn der Pflanze. Das iſt Spiel der Analogie, aber um Gedanken iſt es zu thun; Nerven ſind keine Gedanken, ebenſo nicht die Ausdrücke: Pol der Kontraktion, der Expanſion, das Männliche, Weibliche u. ſ. f. Dieſer Formalismus, ein äußerliches Schema anzuheften an eine Sphäre der Natur, die man betrachten will, iſt das äußerliche Thun der Natur-Philoſophie; und ſie nimmt dieß Schema ſelbſt aus der Phantaſie. Alles dieß geſchieht, um dem Gedanken zu entgehen; und dieß iſt denn doch die letzte einfache Beſtimmung, um die es ſich handelt.

b. In der neueſten Darſtellung hat Schelling andere Formen gewählt; er hat ſich, wegen unausgebildeter Form und Mangel an Dialektik, in verſchiedenen Formen herumgeworfen, weil keine befriedigend iſt. — Die Realiſirung der Idee fängt in Anſehung des Gegenſatzes mit dem Gegenſatze des Allgemeinen und Beſonderen, Endlichen oder Unendlichen an, ohne ihn ſelbſt als ſolchen zu begreifen, oder anders ſo, daß er in der Form hervortrete. Statt Uebergewicht ſagt er: Weſen und Form; er unterſcheidet ſie. — Die andere Seite aber iſt, worein wahrhaft die Realität des Subjekts und Objekts geſetzt wird; ſie wird allein darein geſetzt, daß das Subjekt nicht in der Beſtimmtheit, Subjekt gegen Objekt zu ſeyn, wie in der fichte'ſchen Philoſophie, als an ſich ſeyend geſetzt wird, ſondern als Subjekt-Objekt, als Identität Beider: eben das Objekt nicht nach ſeiner ideellen Beſtimmtheit als Objekt, ſondern inſofern als es ſelbſt abſolut iſt, oder die Identität des Subjektiven und Objektiven. — In anderen Darſtellungen gebraucht Schelling die Form, daß ſie auseinander treten, daß auf einer Seite das End-

*) *Vergl.: Erſter Entwurf eines Syſtems der Natur-Philoſophie, S.* 297.

liche in's Unendliche eingebildet, auf der andern das Unendliche in's Endliche: jenes die ideelle Seite, dieß die Natur, die reelle Seite.

Darin beſteht nun die wahre Abſolutheit von Allem und Jedem, daß es ſelbſt nicht als Allgemeines und Beſonderes, ſondern das Allgemeine in dieſer ſeiner Beſtimmtheit ſelbſt als Einheit des Allgemeinen und Beſonderen, und ebenſo das Beſondere als Einheit Beider erkannt wird. Die Konſtruktion beſteht eben darin, jedes Beſondere, Beſtimmte in das Abſolute zurückzuführen, oder es zu betrachten, wie es in der abſoluten Einheit iſt; ſeine Beſtimmtheit iſt nur ſein ideelles Moment, ſeine Wahrheit aber eben ſein Seyn im Abſoluten. Dieſe drei Momente (Potenzen): der Einbildung des Weſens in die Form, und der Form in das Weſen, welche beide relative Einheiten ſind, und das Dritte, die abſolute Einheit, rekurriren in jedem einzelnen wieder; ſo daß die Natur als die Einbildung des Weſens in die Form oder des Allgemeinen in's Beſondere ſelbſt wieder dieſe drei Einheiten an ihr hat, und ebenſo die ideelle Seite, — jede Potenz für ſich iſt wieder abſolut. Dieß iſt die allgemeine Idee der wiſſenſchaftlichen Konſtruktion des Univerſums: die Triplicität, welche das Schema des Ganzen iſt, in jedem Einzelnen ebenſo zu wiederholen, dadurch die Identität aller Dinge zu zeigen, und eben dadurch ſie in ihrem abſoluten Weſen zu betrachten, daß ſie alle dieſelbe Einheit ausdrücken. *)

Die nähere Erläuterung iſt höchſt formell: α) „Das Weſen wird in die Form, da dieſe für ſich das Beſondere (Endliche) iſt, dadurch gebildet, daß das Unendliche hinzukommt, die Einheit in die Vielheit, die Indifferenz in die Differenz aufgenommen wird." β) Die andere Beſtimmung iſt: „Die Form wird dadurch in das Weſen gebildet, daß das Endliche in das

*) *Neue Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik*, *B. I*, *St. II*, *S.* 34—38.

Unterſchied wird immer wieder aus dem Abſoluten er

„Durch dieſe beiden Einheiten werden zwei verſch
tenzen beſtimmt, an ſich aber ſind Beide die völlig gle
zeln des Abſoluten.“ Das iſt Verſicherung, beſtändig
nach jeder Unterſcheidung.

α. „Von der erſten abſoluten Ein=Bildung ſind
ſcheinenden Natur die Abbildungen, daher Natur,
trachtet, nichts Anderes, als jene Ein=Bildung, wie
ſoluten (ungetrennt von der andern) iſt. Denn da
das Unendliche in das Endliche, wird das Weſen in
eingebildet; da nun die Form nur durch das Weſe
erlangt, ſo kann das Weſen, da es in die Form, ohn
(nach der Vorausſetzung) gleicherweiſe in das Weſen
iſt, ſich nur als Möglichkeit oder Grund von Rea
aber als Indifferenz der Möglichkeit und Wirklichkeit
Aber was ſich ſo verhält, nämlich als Weſen, ſofe
Grund von Realität, alſo zwar in die Form, nicht a
derum die Form in es ſelbſt eingebildet iſt, iſt, was
tur darſtellt.“ *)

β. „Das Weſen ſcheint in die Form, hinwied
ſcheint auch die Form in das Weſen zurück; dieß iſt
Einheit.“ — das Geiſtige

endliche aufgenommen wird. Hiermit ſchlägt die Form, als das Beſondere, in das Weſen ein, und wird ſelbſt abſolut. Die Form, die in das Weſen eingebildet wird, ſtellt ſich im Gegenſatze gegen das Weſen, das in die Form, und welches nur als Grund erſcheint, als abſolute Thätigkeit und poſitive Urſache von Realität dar. — Die Ein-Bildung der abſoluten Form in das Weſen iſt, was wir als Gott denken, und von dieſer Ein-Bildung ſind die Abbilder in der ideellen Welt, welche daher in ihrem Anſich die andere Einheit iſt." *)

γ. In beiden Potenzen, Sphären, ſind nun dieſe gedoppelten In-Eins-Bildungen. Das Abſolute ſelbſt, Gott, iſt aber abſolute Einheit der Form und des Weſens, als Einheit beider Einbildungen. In dieſen beiden Einbildungen kommen auch in jeder die drei Einbildungen vor. Jede von beiden Einbildungen iſt die ganze Totalität, aber nicht geſetzt, nicht erſcheinend als ſolche, ſondern überwiegend mit dem einen oder dem andern Faktor. **) — Jede von beiden Seiten hat nun an ihr ſelbſt wieder dieſe Unterſchiede, und zwar:

αα. Der Grund, die Natur nur als Grund, iſt die Materie, die Schwere; die zweite Potenz iſt aber „auch in der reellen Welt, das Licht, das in der Finſterniß ſcheint, die in das Weſen gebildete Form. Die Einbildung der Form in das Weſen, in der realen Welt, iſt der allgemeine Mechanismus, die Nothwendigkeit. — Die abſolute In-Eins-Bildung der beiden Einheiten im Realen, daß die Materie ganz Form, die Form ganz Materie iſt, iſt der Organismus, der höchſte Ausdruck der Natur, wie ſie in Gott, und Gottes, wie er in der Natur iſt, im Endlichen."

ββ. Auf der ideellen Seite „iſt das Wiſſen das in den Tag der Form gebildete Weſen des Abſoluten: das Handeln ein Hineinbilden der Form, als des Beſondern, in das

*) Neue Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, B. I, St. II, S. 41.
**) *Ebendaſelbſt*, S. 41—45.

Weſen des Abſoluten; wie in der reellen Welt die dem Weſen identificirte Form als Licht ſcheint, ſo ſcheint in der ideellen Welt Gott ſelbſt in eigener Geſtalt, als die in der Einbildung der Form in das Weſen durchgebrochene lebendige Form, ſo daß in jeder Rückſicht die ideale und reale Welt ſich wieder als Gleichniß und Sinnbild verhalten. — Die abſolute In-Eins-Bildung der beiden Einheiten im Idealen, ſo daß der Stoff ganz Form, die Form ganz Stoff iſt, iſt das Kunſtwerk, und jenes im Abſoluten verborgene Geheimniß, welches die Wurzel aller Realität iſt, tritt hier in der reflektirten Welt ſelbſt, in der höchſten Potenz und höchſten Vereinung Gottes und der Natur als Einbildungskraft hervor." Kunſt, Dichtkunſt iſt Höchſtes bei Schelling, um jener Durchdringung willen. Aber die Kunſt iſt das Abſolute nur in ſinnlicher Form. Wo und wie wäre ein Kunſtwerk, das dem Geiſte, der Idee des Geiſtes entſpräche?

77. „Das Univerſum iſt im Abſoluten als das vollkommenſte organiſche Weſen und als das vollkommenſte Kunſtwerk gebildet: für die Vernunft, die es in ihm erkennt, in abſoluter Wahrheit: für die Einbildungskraft, die es in ihm darſtellt, in abſoluter Schönheit. Jedes von dieſen drückt nur dieſelbe Einheit, von verſchiedenen Seiten" betrachtet, „aus; und Beide fallen in den abſoluten Indifferenzpunkt, in deſſen Erkenntniß zugleich der Anfang und das Ziel der Wiſſenſchaft iſt." *) Dieſe höchſte Idee, dieſe Unterſchiede ſind Alles nur ſehr formell gefaßt.

3. Verhältniß der Natur zum Geiſte, und Gott, dem Abſoluten. Man hat ſeine Philoſophie auch Natur-Philoſophie genannt; aber Natur-Philoſophie iſt nur Ein Theil des Ganzen. Schelling iſt Urheber der Natur-Philoſophie geworden, welchen Namen er ſeiner Philoſophie in dem Sinne gege-

*) Neue Zeiſchrift für ſpekulative Phyſik, B. I, St. II, S. 45—50, *passim*.

ben, daß er das Weſen Gottes, — inſofern er ſich ſelbſt als unendliches Anſchauen zum Grunde macht, — als Natur beſtimmt, und dieſe ſo das negative Moment in Gott iſt, da die Intelligenz und das Denken nur iſt, indem es ſich ein Seyn entgegenſetzt: in dem näheren Sinne überhaupt Urheber der Natur-Philoſophie geworden, in dem er die Natur als die Anſchauung oder den Ausdruck des Begriffs und ſeiner Beſtimmungen aufzuzeigen angefangen hat. Jedoch hat er dieſe Darſtellung Theils nicht vollendet, Theils ſich vornehmlich an das Anſichſeyn gehalten, und den Formalismus des äußerlichen Konſtruirens nach einem vorausgeſetzten Schema hineingemiſcht.

Näher anderwärts in ſpäteren Darſtellungen erſt hat ſich Schelling gelegentlich über das Verhältniß, die Natur Gottes, das Verhältniß der Natur in dieſem Konkreten gegen Jacobi ſo erklärt: „Gott, oder genauer das Weſen, welches Gott iſt, iſt Grund: einmal Grund von ſich ſelbſt als ſittliches Weſen. Aber er macht ſich" dann „auch zum Grunde," — nicht zur Urſache. Der Intelligenz muß etwas vorausgehen, *) das Seyn, — „da das Denken der gerade Gegenſatz des Seyns. Was der Anfang einer Intelligenz iſt, kann nicht wieder intelligent ſeyn, indem ſonſt keine Unterſcheidung wäre; es kann aber nicht ſchlechthin nichtintelligent ſeyn, eben weil es die Möglichkeit einer Intelligenz iſt. Alſo wird es ein Mittleres ſeyn, d. i. es wird mit Weisheit wirken, aber gleichſam mit einer eingebornen, inſtinktartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit: ſo wie wir oft Begeiſterte wirken ſehen, die Sprüche reden voll Verſtand, reden ſie aber nicht mit Beſinnung, ſondern wie durch Eingebung." **) — Gott alſo, als dieſer Grund ſeiner ſelbſt, iſt die Natur, die Natur, wie ſie in Gott iſt; ſo wird die Natur in der Natur-Philoſophie betrachtet. ***) — Das Abſolute

*) Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 94.
**) Ebendaſelbſt, S. 85—86.
***) *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der*

die erſte Potenz. „Beweis: A=B iſt weder als relative Identität, noch als relative Duplicität etwas Reelles. — Als Identität kann A=B im Einzelnen, wie im Ganzen, nur durch die Linie ausgedrückt werden," — erſte Dimenſion. „Aber in jener Linie iſt A durchgängig als ſeyend geſetzt;" A iſt nicht an ſich, ſondern nur als A=A. „Alſo ſetzt dieſe Linie durchgängig A=B als relative Totalität voraus; die relative Totalität iſt alſo das erſte Vorausgeſetzte, und wenn die relative Identität iſt, ſo iſt ſie nur durch jene," — Duplicität, zweite Dimenſion. „Ebenſo ſetzt die relative Duplicität die relative Identität voraus. — Relative Identität und Duplicität ſind in der relativen Totalität zwar nicht actu, aber doch potentia enthalten." *)

„Die abſolute Identität, als unmittelbarer Grund der Realität von A und B in der Materie, iſt die Schwerkraft." **) „A und B überwiegend ſind: jenes Attraktiv-, dieſes Expanſiv-Kraft." ***) „Das quantitative Setzen der Attraktiv- und Expanſiv-Kraft geht ins Unendliche; ihr Gleichgewicht iſt im Ganzen, nicht im Einzelnen." †)

ββ. Dieſe Identität ſelbſt als ſeiend geſetzt, iſt das Licht: „A^2 iſt das Licht," die zweite Potenz; inſofern A=B, iſt auch A^2 geſetzt. ††) Dieſelbe Identität, „unter der Form der relativen Identität," der hervortretenden Polarität „von A und B geſetzt, iſt Kohäſions-Kraft." Die aktive Kohäſion iſt der Magnetismus, und das materielle Univerſum ein unendlicher Magnet, †††) — wo die Reihe der Körper, Planeten, Metalle u. ſ. f. beſondere

---

*) Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, B. II, Heft II, §. 51, S. 35—36.

**) Ebendaſelbſt, §. 54, S. 40.

***) *Ebendaselbst*, §. 56, *Zus.* 2, *S.* 42.

†) *Ebendaselbst*, §. 57, *u. Erl.*, *S.* 43—44.

††) Ebendaſelbſt, §. 62—64, S. 47—48; §. 92—93, *S.* 59—60.

†††) *Ebendaselbst*, §. 67—69, *S.* 49—50.

Kohäſions-Verhältniſſe ausdrücken. *) Der magnetiſche Proceß iſt die Differenz in der Indifferenz, und die Indifferenz in der Differenz, **) abſolute Identität als ſolche. Der Indifferenzpunkt iſt das Weder-Noch und Sowohl-Als auch; potentia ſind die Pole dieſelben Weſen, nur unter ihren Faktoren geſetzt. — Beide Pole ſind „nur mit überwiegendem Plus oder Minus," ***) nicht reine Abſtraktionen. „Im Totalmagnet iſt der empiriſche Magnet der Indifferenzpunkt. Der empiriſche Magnet iſt das Eiſen." ****) „Alle Körper ſind bloße Metamorphoſen des Eiſens, — ſind potentialiter im Eiſen enthalten." †) „Je zwei differente Körper, die ſich berühren, ſetzen in ſich wechſelſeitig relative Kohäſions-Verminderung und Erhöhung. Dieſe wechſelſeitige Kohäſions-Veränderung durch Berührung zweier differenter Körper — Waſſerſtoff und Sauerſtoff — iſt Elektricität." ††)

γγ. „Die Totalität des dynamiſchen Proceſſes wird nur durch den chemiſchen Proceß dargeſtellt," deſſen Totalprodukt, die Schwere durch das Licht als Grund zur bloßen Form des Seyns der abſoluten Identität herabgeſetzt, der Organismus (A^3), die dritte Potenz iſt. †††)

γ. Es iſt großer Formalismus. Dieſe Potenzen erſcheinen als Nord- und Süd-, Oſt- und Weſt-Polarität: ferner ihre Verwickelungen als Nord-Weſt, Süd-Oſt u. ſ. w. Zur letzten gehört Merkur, Venus, Erde u. ſ. f. ††††) — „Die Kohäſion iſt die Impreſſion

*) *Neue Zeitschrift für spekulative Physik, B. I, St. II, S.* 98.

**) *Ebendaselbst, S.* 92—93; *Erster Entwurf eines Systems der Natur-Philosophie, S.* 297.

***) *Zeitschrift für spekulative Physik, B. II, Heft II,* §. 68, *Zus., S.* 49.

****) *Ebendaselbst,* §. 76, *u. Erk., S.* 53.

†) *Ebendaselbst,* §. 78, *Zus.;* §. 77, *S.* 53.

††) *Ebendaselbst,* §. 83, *u. Zus., S.* 54; §. 103, *Anm., S.* 76.

†††) Ebendaſelbſt, §. 112, S. 84; §. 136—137, *S.* 109—110; §. 141, *Zus.* 1, *S.* 112.

††††) *Neue Zeitschrift, B. I, St. II, S.* 117—118.

gethan werden, und dann β) man den Glauben hat
so etwas Triviales nicht gesagt werde.

Wie sie in der Philosophie der Natur den Beg
sen, und sich ganz geistlos verhalten, so vergessen si
ganz. Dieß ist der Abweg, indem, dem Principe na
und Anschauung Eine Einheit ist, in der That aber
heit, dieser Geist, selbst unmittelbar auftritt, also im
und nicht im Begriffe ist.

Die Natur-Philosophie, besonders den Organis
Schelling mehr aus. Er bediente sich der Form d
er nahm den Ausdruck von Eschenmayer. Die Philo
keine Formen aus anderen Wissenschaften (Mathemat
Die geistige Seite hat Schelling im transcendentale
mus dargestellt; es bleibt bei kantischen Gedanken (
Philosophie und ewigem Frieden). Schelling hat
zelne Abhandlung über die Freiheit bekannt gemacht
von tiefer, spekulativer Art; sie steht aber einzeln
der Philosophie kann nichts Einzelnes entwickelt wer

Dieß ist nun die letzte interessante, wahrhafte
Philosophie, die wir zu betrachten hatten. Die Id
bei Schelling herauszuheben, daß das Wahre das K
die Einheit des Objektiven und Subjektiven. Jede
im System ihre eigene Form; die letzte ist die To

Natur denkend betrachten. Dieß thut die gewöhnliche Phyſik aber auch; denn ihre Beſtimmungen von Kräften, Geſetzen u. ſ. f. ſind Gedanken. Nur, wenn die Philoſophie über die Form des Verſtandes hinausgeht, und den ſpekulativen Begriff erfaßt hat: ſo muß ſie die Denkbeſtimmungen, die Kategorien des Verſtandes über die Natur ändern. Kant hat hierzu ſchon den Anfang gemacht; und Schelling hat in Stelle der gewöhnlichen Metaphyſik der Natur, den Begriff derſelben zu faſſen geſucht. Schelling nennt die Natur die todte, erſtarrte Intelligenz: ſo daß ſie nichts iſt, als die äußerliche Weiſe des Daſeyns des Syſtems der Gedankenformen, wie der Geiſt iſt das Daſeyn deſſelben Syſtems in der Form des Bewußtſeyns. Dieß iſt eins der Verdienſte Schelling's, den Begriff und die Form des Begriffs in der Natur eingeführt zu haben, den Begriff geſtellt zu haben an die Stelle der gewöhnlichen Verſtandes-Metaphyſik.

Die Hauptform iſt die von Kant wieder in Erinnerung gebrachte Form der Triplicität, die Form der erſten, zweiten und dritten Potenz. Er fängt von der Materie an, ſo daß er ſagt, die erſte Indifferenz in der Unmittelbarkeit iſt die Materie, und dann hiervon zu weiteren Beſtimmungen übergeht. Aber der Fortgang erſcheint mehr als ein äußerlich angebrachtes Schema, das Logiſche des Fortgangs iſt nicht entwickelt; und dadurch hat ſich die Natur-Philoſophie beſonders in Miskredit geſetzt, indem ſie auf ganz äußerliche Weiſe verfahren iſt, ein fertiges Schema zum Grunde legt, und darunter die Naturanſchauung bringt. Dieſe Formen waren bei Schelling Potenzen; aber man hat auch, ſtatt ſolcher mathematiſchen Formen oder des Typus von Gedanken, ſinnliche Formen zum Grunde gelegt, wie Jacob Böhm Schwefel, Mercurius. Man hat ſo den Magnetismus, die Elektricität und den Chemismus in der Natur als die drei Potenzen beſtimmt; und man hat ſo beim Organismus z. B. die Reproduktion den Chemismus, die Irritabilität die Elektricität und

die Senſibilität den Magnetismus genannt. *) Dieſer Unfug, Formen, die aus einem Kreiſe der Natur genommen ſind, auf einen anderen Kreis anzuwenden, iſt weit gegangen; Oken nennt z. B. die Holzfaſern Nerven, das Gehirn der Pflanze. Das iſt Spiel der Analogie, aber um Gedanken iſt es zu thun; Nerven ſind keine Gedanken, ebenſo nicht die Ausdrücke: Pol der Kontraktion, der Expanſion, das Männliche, Weibliche u. ſ. f. Dieſer Formalismus, ein äußerliches Schema anzuheften an eine Sphäre der Natur, die man betrachten will, iſt das äußerliche Thun der Natur-Philoſophie; und ſie nimmt dieß Schema ſelbſt aus der Phantaſie. Alles dieß geſchieht, um dem Gedanken zu entgehen; und dieß iſt denn doch die letzte einfache Beſtimmung, um die es ſich handelt.

b. In der neueſten Darſtellung hat Schelling andere Formen gewählt; er hat ſich, wegen unausgebildeter Form und Mangel an Dialektik, in verſchiedenen Formen herumgeworfen, weil keine befriedigend iſt. — Die Realiſirung der Idee fängt in Anſehung des Gegenſatzes mit dem Gegenſatze des Allgemeinen und Beſonderen, Endlichen oder Unendlichen an, ohne ihn ſelbſt als ſolchen zu begreifen, oder anders ſo, daß er in der Form hervortrete. Statt Uebergewicht ſagt er: Weſen und Form; er unterſcheidet ſie. — Die andere Seite aber iſt, worein wahrhaft die Realität des Subjekts und Objekts geſetzt wird; ſie wird allein darein geſetzt, daß das Subjekt nicht in der Beſtimmtheit, Subjekt gegen Objekt zu ſeyn, wie in der fichte'ſchen Philoſophie, als an ſich ſeyend geſetzt wird, ſondern als Subjekt-Objekt, als Identität Beider: eben das Objekt nicht nach ſeiner ideellen Beſtimmtheit als Objekt, ſondern inſofern als es ſelbſt abſolut iſt, oder die Identität des Subjektiven und Objektiven. — In anderen Darſtellungen gebraucht Schelling die Form, daß ſie auseinander treten, daß auf einer Seite das End-

*) *Vergl.: Erster Entwurf eines Systems der Natur-Philosophie, S.* 297.

liche in's Unendliche eingebildet, auf der andern das Unendliche in's Endliche: jenes die ideelle Seite, dieß die Natur, die reelle Seite.

Darin beſteht nun die wahre Abſolutheit von Allem und Jedem, daß es ſelbſt nicht als Allgemeines und Beſonderes, ſondern das Allgemeine in dieſer ſeiner Beſtimmtheit ſelbſt als Einheit des Allgemeinen und Beſonderen, und ebenſo das Beſondere als Einheit Beider erkannt wird. Die Konſtruktion beſteht eben darin, jedes Beſondere, Beſtimmte in das Abſolute zurückzuführen, oder es zu betrachten, wie es in der abſoluten Einheit iſt; ſeine Beſtimmtheit iſt nur ſein ideelles Moment, ſeine Wahrheit aber eben ſein Seyn im Abſoluten. Dieſe drei Momente (Potenzen): der Einbildung des Weſens in die Form, und der Form in das Weſen, welche beide relative Einheiten ſind, und das Dritte, die abſolute Einheit, rekurriren in jedem einzelnen wieder; ſo daß die Natur als die Einbildung des Weſens in die Form oder des Allgemeinen in's Beſondere ſelbſt wieder dieſe drei Einheiten an ihr hat, und ebenſo die ideelle Seite, — jede Potenz für ſich iſt wieder abſolut. Dieß iſt die allgemeine Idee der wiſſenſchaftlichen Konſtruktion des Univerſums: die Triplicität, welche das Schema des Ganzen iſt, in jedem Einzelnen ebenſo zu wiederholen, dadurch die Identität aller Dinge zu zeigen, und eben dadurch ſie in ihrem abſoluten Weſen zu betrachten, daß ſie alle dieſelbe Einheit ausdrücken. *)

Die nähere Erläuterung iſt höchſt formell: α) „Das Weſen wird in die Form, da dieſe für ſich das Beſondere (Endliche) iſt, dadurch gebildet, daß das Unendliche hinzukommt, die Einheit in die Vielheit, die Indifferenz in die Differenz aufgenommen wird." β) Die andere Beſtimmung iſt: „Die Form wird dadurch in das Weſen gebildet, daß das Endliche in das

*) *Neue Zeitschrift für spekulative Physik*, *B. I*, *St. II*, *S.* 34—38.

Unendliche, die Differenz in die Indifferenz aufgenommen wird." Einbilden, Aufnehmen ſind ſinnliche Ausdrücke.

„Anders ausgedrückt: das Beſondere wird dadurch zur abſoluten Form, daß das Allgemeine mit ihm Eins wird, das Allgemeine dadurch zum abſoluten Weſen, daß das Beſondere mit ihm Eins wird. Dieſe beiden Einheiten ſind aber im Abſoluten nicht außereinander, ſondern ineinander, und darum das Abſolute abſolute Indifferenz der Form und des Weſens." Der Unterſchied wird immer wieder aus dem Abſoluten entfernt.

„Durch dieſe beiden Einheiten werden zwei verſchiedene Potenzen beſtimmt, an ſich aber ſind Beide die völlig gleichen Wurzeln des Abſoluten." Das iſt Verſicherung, beſtändige Rückkehr nach jeder Unterſcheidung.

α. „Von der erſten abſoluten Ein-Bildung ſind in der erſcheinenden Natur die Abbildungen, daher Natur, an ſich betrachtet, nichts Anderes, als jene Ein-Bildung, wie ſie im Abſoluten (ungetrennt von der andern) iſt. Denn dadurch, daß das Unendliche in das Endliche, wird das Weſen in die Form eingebildet; da nun die Form nur durch das Weſen Realität erlangt, ſo kann das Weſen, da es in die Form, ohne daß dieſe (nach der Vorausſetzung) gleicherweiſe in das Weſen eingebildet iſt, ſich nur als Möglichkeit oder Grund von Realität, nicht aber als Indifferenz der Möglichkeit und Wirklichkeit darſtellen. Aber was ſich ſo verhält, nämlich als Weſen, ſofern es bloß Grund von Realität, alſo zwar in die Form, nicht aber hinwiederum die Form in es ſelbſt eingebildet iſt, iſt, was ſich als Natur darſtellt." *)

β. „Das Weſen ſcheint in die Form, hinwiederum aber ſcheint auch die Form in das Weſen zurück; dieß iſt die andere Einheit," — das Geiſtige.

„Dieſe wird dadurch geſetzt, daß das Endliche in das Un-

*) Neue Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, B. I, St. II, S. 39—40.

endliche aufgenommen wird. Hiermit ſchlägt die Form, als das Beſondere, in das Weſen ein, und wird ſelbſt abſolut. Die Form, die in das Weſen eingebildet wird, ſtellt ſich im Gegenſatze gegen das Weſen, das in die Form, und welches nur als Grund erſcheint, als abſolute Thätigkeit und poſitive Urſache von Realität dar. — Die Ein-Bildung der abſoluten Form in das Weſen iſt, was wir als Gott denken, und von dieſer Ein-Bildung ſind die Abbilder in der ideellen Welt, welche daher in ihrem Anſich die andere Einheit iſt." *)

γ. In beiden Potenzen, Sphären, ſind nun dieſe gedoppelten In-Eins-Bildungen. Das Abſolute ſelbſt, Gott, iſt aber abſolute Einheit der Form und des Weſens, als Einheit beider Einbildungen. In dieſen beiden Einbildungen kommen auch in jeder die drei Einbildungen vor. Jede von beiden Einbildungen iſt die ganze Totalität, aber nicht geſetzt, nicht erſcheinend als ſolche, ſondern überwiegend mit dem einen oder dem andern Faktor. **) — Jede von beiden Seiten hat nun an ihr ſelbſt wieder dieſe Unterſchiede, und zwar:

αα. Der Grund, die Natur nur als Grund, iſt die Materie, die Schwere; die zweite Potenz iſt aber „auch in der reellen Welt, das Licht, das in der Finſterniß ſcheint, die in das Weſen gebildete Form. Die Einbildung der Form in das Weſen, in der realen Welt, iſt der allgemeine Mechanismus, die Nothwendigkeit. — Die abſolute In-Eins-Bildung der beiden Einheiten im Realen, daß die Materie ganz Form, die Form ganz Materie iſt, iſt der Organismus, der höchſte Ausdruck der Natur, wie ſie in Gott, und Gottes, wie er in der Natur iſt, im Endlichen."

ββ. Auf der ideellen Seite „iſt das Wiſſen das in den Tag der Form gebildete Weſen des Abſoluten: das Handeln ein Hineinbilden der Form, als des Beſondern, in das

*) Neue Zeitſchrift für ſpekulative Phyſik, B. I, St. II, S. 41.
**) *Ebendaſelbſt*, S. 41—45.

Weſen des Abſoluten; wie in der reellen Welt die dem Weſen identificirte Form als Licht ſcheint, ſo ſcheint in der ideellen Welt Gott ſelbſt in eigener Geſtalt, als die in der Einbildung der Form in das Weſen durchgebrochene lebendige Form, ſo daß in jeder Rückſicht die ideale und reale Welt ſich wieder als Gleichniß und Sinnbild verhalten. — Die abſolute In-Eins-Bildung der beiden Einheiten im Idealen, ſo daß der Stoff ganz Form, die Form ganz Stoff iſt, iſt das Kunſtwerk, und jenes im Abſoluten verborgene Geheimniß, welches die Wurzel aller Realität iſt, tritt hier in der reflektirten Welt ſelbſt, in der höchſten Potenz und höchſten Vereinung Gottes und der Natur als Einbildungskraft hervor." Kunſt, Dichtkunſt iſt Höchſtes bei Schelling, um jener Durchdringung willen. Aber die Kunſt iſt das Abſolute nur in ſinnlicher Form. Wo und wie wäre ein Kunſtwerk, das dem Geiſte, der Idee des Geiſtes entſpräche?

γγ. „Das Univerſum iſt im Abſoluten als das vollkommenſte organiſche Weſen und als das vollkommenſte Kunſtwerk gebildet: für die Vernunft, die es in ihm erkennt, in abſoluter Wahrheit: für die Einbildungskraft, die es in ihm darſtellt, in abſoluter Schönheit. Jedes von dieſen drückt nur dieſelbe Einheit, von verſchiedenen Seiten" betrachtet, „aus; und Beide fallen in den abſoluten Indifferenzpunkt, in deſſen Erkenntniß zugleich der Anfang und das Ziel der Wiſſenſchaft iſt." *) Dieſe höchſte Idee, dieſe Unterſchiede ſind Alles nur ſehr formell gefaßt.

3. Verhältniß der Natur zum Geiſte, und Gott, dem Abſoluten. Man hat ſeine Philoſophie auch Natur-Philoſophie genannt; aber Natur-Philoſophie iſt nur Ein Theil des Ganzen. Schelling iſt Urheber der Natur-Philoſophie geworden, welchen Namen er ſeiner Philoſophie in dem Sinne gege-

*) Neue Zeiſchrift für ſpekulative Phyſik, B. I, St. II, S. 45—50, *passim*.

ben, daß er das Weſen Gottes, — inſofern er ſich ſelbſt als unendliches Anſchauen zum Grunde macht, — als Natur beſtimmt, und dieſe ſo das negative Moment in Gott iſt, da die Intelligenz und das Denken nur iſt, indem es ſich ein Seyn entgegenſetzt: in dem näheren Sinne überhaupt Urheber der Natur-Philoſophie geworden, in dem er die Natur als die Anſchauung oder den Ausdruck des Begriffs und ſeiner Beſtimmungen aufzuzeigen angefangen hat. Jedoch hat er dieſe Darſtellung Theils nicht vollendet, Theils ſich vornehmlich an das Anſichſeyn gehalten, und den Formalismus des äußerlichen Konſtruirens nach einem vorausgeſetzten Schema hineingemiſcht.

Näher anderwärts in ſpäteren Darſtellungen erſt hat ſich Schelling gelegentlich über das Verhältniß, die Natur Gottes, das Verhältniß der Natur in dieſem Konkreten gegen Jacobi ſo erklärt: „Gott, oder genauer das Weſen, welches Gott iſt, iſt Grund: einmal Grund von ſich ſelbſt als ſittliches Weſen. Aber er macht ſich" dann „auch zum Grunde," — nicht zur Urſache. Der Intelligenz muß etwas vorausgehen, *) das Seyn, — „da das Denken der gerade Gegenſatz des Seyns. Was der Anfang einer Intelligenz iſt, kann nicht wieder intelligent ſeyn, indem ſonſt keine Unterſcheidung wäre; es kann aber nicht ſchlechthin nichtintelligent ſeyn, eben weil es die Möglichkeit einer Intelligenz iſt. Alſo wird es ein Mittleres ſeyn, d. i. es wird mit Weisheit wirken, aber gleichſam mit einer eingebornen, inſtinktartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit: ſo wie wir oft Begeiſterte wirken ſehen, die Sprüche reden voll Verſtand, reden ſie aber nicht mit Beſinnung, ſondern wie durch Eingebung." **) — Gott alſo, als dieſer Grund ſeiner ſelbſt, iſt die Natur, die Natur, wie ſie in Gott iſt; ſo wird die Natur in der Natur-Philoſophie betrachtet. ***) — Das Abſolute

*) Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 94.

**) Ebendaſelbſt, S. 85—86.

***) *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der*

iſt aber, dieſen Grund aufzuheben, und ſich ſelbſt zur Intelligenz zu machen.

Nach der Idee dieſer Konſtruktion hat nun Schelling das natürliche Univerſum darzuſtellen zu verſchiedenen Malen angefangen. Er verbannt alle dieſe leeren allgemeinen Worte von Vollkommenheit, Weisheit, äußerer Zweckmäßigkeit; oder: das Kantiſche, daß unſer Erkenntnißvermögen ſie ſo betrachte, verwandelt er darin, daß die Natur ſo beſchaffen ſey. Er hat nach Kant's dürftigem Anfange, in der Natur den Geiſt aufzuzeigen, vorzüglich dieſe Naturbetrachtung wieder angefangen, im gegenſtändlichen Weſen denſelben Schematismus, denſelben Rhythmus zu erkennen, der im Ideellen ſtattfindet; ſo daß die Natur ſich darin darſtellt, nicht ein dem Geiſte Fremdes, ſondern eine Projektion deſſelben in die gegenſtändliche Weiſe überhaupt zu ſeyn.

Es gehört nicht hierher, weder das Einzelne hiervon anzugeben, noch Seiten aufzuzeigen, welche in den bisherigen Darſtellungen Schelling's nicht genügen könnten. An die Darſtellung der anderen Seite, der Philoſophie des Geiſtes, iſt er nicht gekommen. Schelling's Philoſophie muß noch in ihrer Evolution begriffen angeſehen werden.*) Am meiſten muß von ihr das unterſchieden werden, wie ſeine Nachbeter eines Theils ſich in einen geiſtloſen Wortſchwall vom Abſoluten hineingeworfen haben: Theils aus Misverſtand der intellektuellen Anſchauung, das Begreifen und damit das Haupt-Moment des Erkennens aufgeben, und aus der ſogenannten Anſchauung ſprechen, d. h. das Ding eben angucken, und daran eine oberflächliche Analogie und Beſtimmtheit aufgegriffen, und damit die Natur deſſelben ausgeſprochen zu haben meinen, in der That aber alle Wiſſenſchaftlichkeit verbannen. — Dieſe ganze Tendenz ſtellt ſich zu-

---

menſchlichen Freiheit (*Philosophische Schriften*, *B. I*, *Landshut*, 1809), *S.* 429; *Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen*, *S.* 89—93.

*) *Vorlesung von* 180¾.

nächſt dem reflektirten Denken, oder dem Fortlaufen an fixirten, feſten, unbeweglichen Begriffen gegenüber. Statt aber im Begriff zu bleiben, und ihn als das unruhige Ich zu erkennen, ſind ſie auf das entgegengeſetzte Extrem des ruhenden Anſchauens verfallen, des unmittelbaren Seyns, des fixen Anſichs: und meinen, den Mangel des Fixen durch das Angucken zu erſetzen, und dieß Angucken dadurch intellektuell zu machen, daß ſie es wieder durch irgend einen fixirten Begriff beſtimmen; oder auch ſie bringen das Angeſchaute ſo in Bewegung, daß ſie z. B. ſagen, der Fiſch unter den Vögeln iſt der Strauß, weil er einen langen Hals hat, — Fiſch wird zu etwas Allgemeinem, aber nicht zu einem Begriffe.

Dieſe ganze Manier, die in die Naturgeſchichte und Naturlehre, ſo wie in die Medicin eingeriſſen iſt, iſt ein ſo elender Formalismus, eine ſo gedankenloſe Vermiſchung der gemeinſten Empirie mit den oberflächlichen ideellen Beſtimmungen, als je ein Formalismus ſchlecht geweſen iſt. Das locke'ſche Philoſophiren iſt nicht ſo ſchlecht; jenes iſt dem Inhalt und der Form nach nicht beſſer, nur noch mit einem läppiſchen Eigendünkel verknüpft. Die Philoſophie iſt dadurch in eine allgemeine Verächtlichkeit und Verachtung herunter geſunken, welche diejenigen am meiſten theilen, welche verſichern, im Beſitze des Philoſophirens zu ſeyn. An die Stelle des Ernſtes des Begreifens, der Beſonnenheit des Gedankens, tritt ein Spiel mit läppiſchen Einfällen, die für tiefe Anſchauungen, hohe Ahnungen, auch für Poeſie gelten; und ſie meinten recht im Centrum zu ſeyn, wenn ſie auf der Oberfläche ſind. — Vor 25 Jahren *) iſt mit der Dichtkunſt derſelbe Fall geweſen, daß die Genialität ſich derſelben bemächtigte, und geradezu blind aus ſich heraus, wie aus einer Piſtole, in der poetiſchen Begeiſterung dichtete. Die Produkte waren entweder Verrücktheit, oder, wenn ſie nicht verrückt waren, ſo

*) *Vorlesung von* 180$\frac{3}{4}$.

platte Proſe, daß der Inhalt für Proſe zu ſchlecht war. — So auch in dieſen Philoſophien. Was nicht ganz gedankenloſes Gewäſche vom Indifferenzpunkt und der Polarität, — Sauerſtoff, dem Heiligen, Ewigen u. ſ. f., ſind ſolche triviale Gedanken, daß man darum zweifeln kann, man habe ſie richtig aufgefaßt, weil ſie α) mit ſolcher anmaßenden Unverſchämtheit ausgethan werden, und dann β) man den Glauben hat, daß doch ſo etwas Triviales nicht geſagt werde.

Wie ſie in der Philoſophie der Natur den Begriff vergeſſen, und ſich ganz geiſtlos verhalten, ſo vergeſſen ſie den Geiſt ganz. Dieß iſt der Abweg, indem, dem Principe nach, Begriff und Anſchauung Eine Einheit iſt, in der That aber dieſe Einheit, dieſer Geiſt, ſelbſt unmittelbar auftritt, alſo im Anſchauen, und nicht im Begriffe iſt.

Die Natur-Philoſophie, beſonders den Organismus, führte Schelling mehr aus. Er bediente ſich der Form der Potenz; er nahm den Ausdruck von Eſchenmayer. Die Philoſophie muß keine Formen aus anderen Wiſſenſchaften (Mathematik) nehmen. Die geiſtige Seite hat Schelling im transcendentalen Idealismus dargeſtellt; es bleibt bei kantiſchen Gedanken (in Rechts-Philoſophie und ewigem Frieden). Schelling hat eine einzelne Abhandlung über die Freiheit bekannt gemacht, dieſe iſt von tiefer, ſpekulativer Art; ſie ſteht aber einzeln für ſich, in der Philoſophie kann nichts Einzelnes entwickelt werden. —

Dieß iſt nun die letzte intereſſante, wahrhafte Geſtalt der Philoſophie, die wir zu betrachten hatten. Die Idee ſelbſt iſt bei Schelling herauszuheben, daß das Wahre das Konkrete iſt, die Einheit des Objektiven und Subjektiven. Jede Stufe hat im Syſtem ihre eigene Form; die letzte iſt die Totalität der Formen. Das zweite Große Schelling's iſt, in der Natur-Philoſophie die Formen des Geiſtes in der Natur nachgewieſen zu haben; Elektricität, Magnetismus ſind nur äußerliche Weiſen der Idee, des Begriffs. Die Hauptſache in der ſchelling'ſchen

Philoſophie iſt, daß es um einen Inhalt zu thun iſt, um das Wahre, und dieß als konkret gefaßt iſt. Die ſchelling'ſche Philoſophie hat einen tiefen ſpekulativen Inhalt, der, als Inhalt, der Inhalt iſt, um den es nach der ganzen Geſchichte der Philoſophie zu thun geweſen iſt. Das Denken iſt frei für ſich, aber nicht abſtrakt, ſondern in ſich konkret: erfaßt ſich in ſich als Welt, aber nicht als intellektuelle Welt, ſondern als intellektuell-wirkliche Welt. Die Wahrheit der Natur, die Natur an ſich, iſt intellektuelle Welt. Dieſen konkreten Inhalt hat Schelling aufgefaßt.

Der Mangel iſt, daß dieſe Idee überhaupt, und dann die Beſtimmung dieſer Idee, die Totalität dieſer Beſtimmungen (welche ideelle und natürliche Welt giebt) nicht als durch den Begriff in ſich nothwendig gezeigt und entwickelt ſind. Es fehlt dieſer Form die Entwickelung, die das Logiſche iſt, und die Nothwendigkeit des Fortgangs. Die Idee iſt die Wahrheit, und alles Wahre iſt Idee; das muß bewieſen werden, und die Syſtematiſirung der Idee zur Welt als nothwendige Enthüllung, Offenbarung muß gezeigt werden. Indem Schelling dieſe Seite nicht aufgefaßt hat, ſo iſt das Logiſche, das Denken vermißt. Die intellektuelle Anſchauung, Einbildungskraft, Kunſtwerk wurde daher als Weiſe, die Idee darzuſtellen, gefaßt: „Das Kunſtwerk iſt höchſte und einzige Weiſe, in der die Idee für den Geiſt iſt.“ Die höchſte Weiſe der Idee iſt aber ihr eigenes Element; das Denken, die begriffene Idee iſt höher, als das Kunſtwerk. — Die Form wird mehr zu einem äußerlichen Schema; die Methode iſt das Anhängen dieſes Schema's an äußerliche Gegenſtände. Damit hat ſich in die Natur-Philoſophie Formalismus eingeſchlichen; ſo bei Oken, es grenzt an Verrücktheit. Das Philoſophiren wurde ſo bloß analogiſches Reflektiren; das iſt die ſchlechteſte Weiſe. Schelling hat es ſich auch ſchon zum Theil leicht gemacht; die Andern haben es völlig misbraucht.

ſich ſelbſt dieſe Eine Identität hervorbringend, und
als nothwendig erkannt werde. Das letzte Zi
tereſſe der Philoſophie iſt, den Gedanken, den
der Wirklichkeit zu verſöhnen. Die Philoſophie i
hafte Theodicee, gegen Kunſt und Religion und
pfindungen, — dieſe Verſöhnung des Geiſtes, un
Geiſtes, der ſich in ſeiner Freiheit und in dem Reic
Wirklichkeit erfaßt hat. Es iſt leicht, die Befrie
auf untergeordneten Standpunkten, Anſchauungs-, Gef
zu finden. Je tiefer der Geiſt in ſich gegangen, deſ
Gegenſatz: die Tiefe iſt nach der Größe des Gege
Bedürfniſſes zu meſſen; je tiefer er in ſich, deſto t
Bedürfniß, nach Außen zu ſuchen, ſich zu finden,
ſein Reichthum nach Außen.

Was als wirkliche Natur iſt, iſt Bild der gött
nunft; die Formen der ſelbſtbewußten Vernunft ſind
men der Natur. Natur und geiſtige Welt, Geſchicht
beiden Wirklichkeiten. Den Gedanken, der ſich ſelb
hen wir hervortreten; er ſtrebte, ſich in ſich konkret
Seine erſte Thätigkeit iſt formell; erſt Ariſtoteles ſag
iſt das Denken des Denkens. Das Reſultat iſt d
der bei ſich iſt, und darin zugleich das Univerſum um
intelligente Welt verwandelt. Im Begreifen durchd

Bis hierher iſt nun der Weltgeiſt gekommen. Die letzte Philoſophie iſt das Reſultat aller früheren; nichts iſt verloren, alle Principien ſind erhalten. Dieſe konkrete Idee iſt das Reſultat der Bemühungen des Geiſtes durch faſt 2500 Jahre (Thales wurde 640 vor Chriſtus geboren), — ſeiner ernſthafteſten Arbeit, ſich ſelbſt objektiv zu werden, ſich zu erkennen:

Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem.

Daß die Philoſophie unſerer Zeit hervorgebracht werde, dazu hat ſolch' eine lange Zeit gehört; ſo träge und langſam arbeitete er, ſich an dieſes Ziel zu bringen. Was wir in der Erinnerung kurz überſchauen, läuft in der Wirklichkeit in dieſe Länge auseinander. Denn in dieſer ſtrebt der Begriff des Geiſtes, in ſich angethan mit ſeiner ganzen konkreten Entwickelung, Reichthum, äußerlichem Beſtehen, ihn durchzubilden und ſich fortzuführen, und aus ihm ſich hervorzugehen. Er ſchreitet immer vorwärts zu, weil nur der Geiſt iſt Fortſchreiten. Oft ſcheint er ſich vergeſſen, verloren zu haben; aber innerlich ſich entgegengeſetzt, iſt er innerliches Fortarbeiten — wie Hamlet vom Geiſte ſeines Vaters ſagt, „Brav gearbeitet, wackerer Maulwurf" —, bis er, in ſich erſtarkt, jetzt die Erdrinde, die ihn von ſeiner Sonne, ſeinem Begriffe, ſchied, aufſtößt, daß ſie zuſammenfällt. In ſolcher Zeit hat er die ſieben Meilen Stiefel angelegt, wo ſie, ein ſeelenloſes, morſchgewordenes Gebäude, zuſammenfällt, und er in neuer Jugend ſich geſtaltet zeigt. Dieſe Arbeit des Geiſtes, ſich zu erkennen, ſich zu finden, dieſe Thätigkeit iſt der Geiſt, das Leben des Geiſtes ſelbſt. Sein Reſultat iſt der Begriff, den er von ſich erfaßt: die Geſchichte der Philoſophie die klare Einſicht, daß der Geiſt dieß gewollt in ſeiner Geſchichte. — Dieſe Arbeit des Menſchengeiſtes im innern Denken iſt mit allen Stufen der Wirklichkeit parallel. Keine Philoſophie geht über ihre Zeit hinaus. Die Geſchichte der Philoſophie iſt das Innerſte der Weltgeſchichte. Daß die Gedankenbeſtimmungen dieſe Wichtigkeit hatten, das iſt weitere Erkenntniß, die nicht in

die Geſchichte der Philoſophie gehört. Dieſe Begriffe ſind die einfachſte Offenbarung des Geiſtes der Welt: ſie, in ihrer konkretern Geſtalt, die Geſchichte.

Es iſt alſo α) nicht gering zu achten, was der Geiſt und zwar jetzt erworben. Aelteres iſt zu ehren, ſeine Nothwendigkeit, daß es ein Glied in dieſer heiligen Kette iſt, aber auch nur ein Glied. Die Gegenwart iſt das Höchſte. β) Die beſtimmten Philoſophien ſind keine Modephiloſophien und desgleichen, nicht zufällige, nicht ein Leuchten, das ein Strohfeuer, da und dort Eruptionen, ſondern ein geiſtiges vernünftiges Fortſchreiten, nothwendig Eine Philoſophie in der Entwickelung, die Enthüllung Gottes, wie er ſich weiß. Wo mehrere, ſind es unterſchiedene Seiten, einſeitige Prinzipien, die Eine Totalität ausmachen, welche ihnen zu Grunde liegt; wir ſehen Widerlegung der einen durch die andere. γ) Auch ſind es nicht kleine, ſchwache Bemühungen, Mäkeleien an dieſer oder jener Einzelnheit; das Prinzip iſt zu erkennen.

2. Um die Hauptepochen der ganzen Geſchichte der Philoſophie zu überſehen, die nothwendige Stufenfolge der Hauptmomente zuſammenzufaſſen, ſo iſt, nach orientaliſchem Taumel der Subjektivität, die zu keinem Verſtand — damit Beſtand — kommt, das Licht des Gedankens in den Griechen aufgegangen. Die Stufen ſind die Ideen. Die Philoſophie der Alten hat die abſolute Idee gedacht, und die Realiſirung oder die Realität derſelben hat darin beſtanden, die vorhandene gegenwärtige Welt zu begreifen, und ſie zu betrachten, wie ſie an und für ſich iſt.

1) Dieſe Philoſophie ging nicht von der Idee ſelbſt aus, ſondern vom Gegenſtändlichen als einem Gegebenen, und verwandelt daſſelbe in die Idee; — das Seyn.

2) Der abſtrakte Gedanke, der νοῦς, iſt als allgemeines Weſen ſich bekannt worden, der Gedanke nicht als ſubjektives Denken; — Plato's Allgemeine.

3) In Ariſtoteles tritt der Begriff auf, frei, unbefangen, begreifendes Denken, alle Geſtaltungen des Univerſums durchlaufend, vergeiſtigend.

4) Der Begriff als Subjekt, ſein Fürſichwerden, Inſichſeyn, die abſtrakte Trennung ſind die Stoiker, Epikureer, der Skepticismus: nicht freie konkrete Form, ſondern abſtrakte, in ſich formelle Allgemeinheit.

5) Der Gedanke der Totalität, die intelligible Welt, die Welt als Gedankenwelt, iſt die konkrete Idee, wie wir ſie bei den Neuplatonikern geſehen haben. Dieß Prinzip iſt die Idealität überhaupt in aller Realität, die Idee als Totalität, aber nicht ſich wiſſende Idee, — bis das Prinzip der Subjektivität, Individualität in ſie einſchlug, Gott als Geiſt ſich wirklich im Selbſtbewußtſeyn wurde.

6) Aber das Werk der modernen Zeit iſt, dieſe Idee zu faſſen als Geiſt, als die ſich wiſſende Idee. Um dazu fortzugehen, von der wiſſenden Idee zum Sichwiſſen der Idee gehört der unendliche Gegenſatz, daß die Idee zum Bewußtſeyn ihrer abſoluten Entzweiung gekommen iſt. Die Philoſophie vollendete ſo, indem der Geiſt das gegenſtändliche Weſen dachte, die Intellektualität der Welt, und erzeugte dieſe geiſtige Welt als einen jenſeits der Gegenwart und Wirklichkeit vorhandenen Gegenſtand, wie eine Natur, — die erſte Schöpfung des Geiſtes. Die Arbeit des Geiſtes beſtand nun darin, dieß Jenſeits zurück zur Wirklichkeit und in's Selbſtbewußtſeyn zu führen. Dieß iſt darin geleiſtet, daß das Selbſtbewußtſeyn ſich ſelbſt denkt, und das abſolute Weſen als das ſich ſelbſt denkende Selbſtbewußtſeyn erkennt. — Ueber dieſe Entzweiung hat das reine Denken in Carteſius ſich aufgethan. Das Selbſtbewußtſeyn denkt ſich erſtens als Bewußtſeyn; darin iſt alle gegenſtändliche Wirklichkeit enthalten, und die poſitive, anſchauende Beziehung ſeiner Wirklichkeit auf die andere. Denken und Seyn ſind entgegengeſetzt und identiſch bei Spinoza; er hat die ſub-

ſtantielle Anſchauung, das Erkennen iſt äußerlich. Es iſt das Princip der Verſöhnung, vom Denken als ſolchen angefangen, und das Aufheben der Subjektivität des Denkens: ſo in Leibnitzens vorſtellender Monade.

7) Zweitens denkt das Selbſtbewußtſeyn, daß es Selbſtbewußtſeyn iſt, darin es für ſich, aber noch für ſich in negativer Beziehung auf Anderes iſt. Das iſt die fichte'ſche Subjektivität, α) als Kritik des Denkens, β) als Trieb zum Konkreten. Die abſolut reine unendliche Form iſt ausgeſprochen; – Selbſtbewußtſeyn, Ich.

8) Dieſer Blitz ſchlägt in die geiſtige Subſtanz ein, und ſo iſt abſoluter Inhalt und abſolute Form identiſch; – die Subſtanz identiſch in ſich mit dem Erkennen. Das Selbſtbewußtſeyn erkennt drittens ſeine poſitive Beziehung als ſeine negative, und ſeine negative als ſeine poſitive, — oder dieſe entgegengeſetzten Thätigkeiten als dieſelbe, d. h. das reine Denken oder Seyn als die Sichſelbſtgleichheit und dieſe als die Entzweiung. Dieß iſt die intellektuelle Anſchauung; aber daß ſie in Wahrheit intellektuell ſey, wird erfordert, daß ſie nicht unmittelbar ſey jenes Anſchauen des Ewigen und Göttlichen, wie man ſagt, ſondern abſolut erkennend. Dieß nicht ſich ſelbſt erkennende Anſchauen iſt der Anfang, wovon als einem abſolut Vorausgeſetzten ausgegangen wird; es ſelbſt iſt ſo nur anſchauend, als unmittelbares Erkennen, nicht Selbſterkennen: oder es erkennt nichts, und ſein Angeſchautes iſt nicht ein Erkanntes, — ſondern, wenn's hoch kommt, ſchöne Gedanken, aber keine Erkenntniſſe.

Und erkannt iſt die intellektuelle Anſchauung, α) indem die Entgegengeſetzten, alle äußere Wirklichkeit als die innere, jedes getrennt von dem Andern erkannt wird. Wird es ſeinem Weſen nach, wie es iſt, erkannt, ſo zeigt es ſich als nicht beſtehend, ſondern daß ſein Weſen die Bewegung des Uebergehens iſt. Dieß Heraklitiſche oder Skeptiſche, daß nichts ruhend iſt, dieß muß von Jedem aufgezeigt werden; und ſo in dieſem Bewußt-

ſeyn, — daß das Weſen Jedes Beſtimmtheit iſt, ſein Gegentheil iſt, — geht die begriffene Einheit mit ſeinem Gegentheile hervor. β) Ebenſo iſt dieſe Einheit ſelbſt in ihrem Weſen zu erkennen; ihr Weſen als dieſe Identität iſt ebenſo, in ihr Gegentheil überzugehen oder ſich zu realiſiren, ſich anders zu werden: und ſo tritt ihr Gegenſatz durch ſie ſelbſt hervor. γ) Wieder iſt von dem Gegenſatz zu ſagen, er iſt im Abſoluten nicht; dieß Abſolute iſt das Weſen, das Ewige u. ſ. f. Aber dieß iſt ſelbſt eine Abſtraktion, oder es iſt nur auf einer Seite, und der Gegenſatz iſt das Ideelle; er iſt die Form, er iſt das weſentliche Moment ſeiner Bewegung. Jenes iſt nicht ruhend, dieß nicht der raſtloſe Begriff, ſondern ruhend, in ſich befriedigt, in ſeiner Raſtloſigkeit. — Das reine Denken iſt fortgegangen zum Gegenſatz des Subjektiven und Objektiven; und die wahrhafte Verſöhnung des Gegenſatzes iſt die Einſicht, daß dieſer Gegenſatz auf ſeine abſolute Spitze getrieben, ſich ſelbſt auflöſt, an ſich, wie Schelling ſagt, die Entgegengeſetzten identiſch ſind, und nicht nur an ſich, ſondern daß das ewige Leben dieſes iſt, den Gegenſatz ewig zu produciren und ewig zu verſöhnen. — In der Einheit den Gegenſatz, und in dem Gegenſatz die Einheit zu wiſſen, dieß iſt das abſolute Wiſſen; und die Wiſſenſchaft iſt dieß, dieſe Einheit in ihrer ganzen Entwickelung durch ſich ſelbſt zu wiſſen.

3. Dieß iſt nunmehr das Bedürfniß der allgemeinen Zeit und der Philoſophie. Es iſt eine neue Epoche in der Welt entſprungen. Es ſcheint, daß es dem Weltgeiſte jetzt gelungen iſt, alles fremde gegenſtändliche Weſen ſich abzuthun, und endlich ſich als abſoluten Geiſt zu erfaſſen, und was ihm gegenſtändlich wird, aus ſich zu erzeugen, und es, mit Ruhe dagegen, in ſeiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbſtbewußtſeyns mit dem abſoluten Selbſtbewußtſeyn, das jenem außer ihm erſchien, hört auf. Das endliche Selbſtbewußtſeyn hat aufgehört, endliches zu ſeyn; und dadurch anderer

Geist producirt sich als Natur, als Staat; dieß sind
bewußtloses Thun, worin er sich ein Anderes, nicht a
in den Thaten und im Leben der Geschichte, wie auch
bringt er sich auf bewußte Weise hervor, weiß von
Arten seiner Wirklichkeit, aber auch nur Arten derse
nur in der Wissenschaft weiß er von sich als absolu
und dieß Wissen allein, der Geist, ist seine wahrhaft

Dieß ist nun der Standpunkt der jetzigen Zeit
Reihe der geistigen Gestaltungen ist für jetzt damit ge
Hiermit ist diese Geschichte der Philosophie beschlo
wünsche, daß Sie daraus ersehen haben, daß die Ge
Philosophie nicht eine blinde Sammlung von Einfäll
fälliger Fortgang ist. Ich habe vielmehr ihr nothwen
vorgehen aus einander aufzuzeigen versucht, so daß
Philosophie schlechthin nothwendig die vorhergehende
Das allgemeine Resultat der Geschichte der Philo
1) daß zu aller Zeit nur Eine Philosophie gewesen
gleichzeitige Differenzen die nothwendigen Seiten d
Prinzips ausmachen; 2) daß die Folge der philosophi
steme keine zufällige, sondern die nothwendige Stufe
Entwickelung dieser Wissenschaft darstellt; 3) daß die

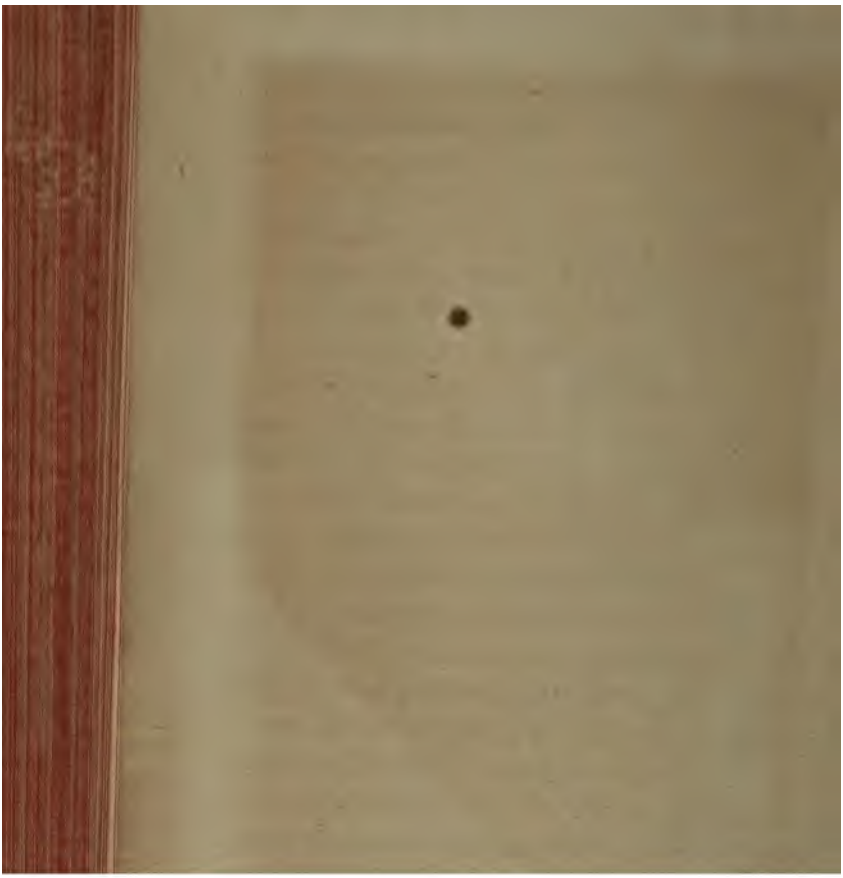
und Resultat aller vorhergehenden. Man kann jetzt nicht Platoniker seyn, man muß sich erheben α) über die Kleinlichkeiten einzelner Meinungen, Gedanken, Einwürfe, Schwierigkeiten: β) über seine eigene Eitelkeit, als ob man etwas Besonderes gedacht habe. Denn den innern substantiellen Geist erfassen, dieß ist der Standpunkt des Individuums; innerhalb des Ganzen sind sie wie Blinde in demselben, der innere Geist treibt sie.

Hiernach ist nun unser Standpunkt das Erkennen der Idee, das Wissen der Idee als Geist, als absoluter Geist, der sich so entgegensetzt einem andern Geiste, dem endlichen; und das Prinzip dieses Geistes ist, zu erkennen, so daß für ihn ist der absolute Geist. Ich habe versucht, diesen Zug der geistigen Gestaltungen der Philosophie in ihrem Fortgehen mit Andeutung ihres Zusammenhangs zu entwickeln, vor Ihren Gedanken vorüberzuführen. Diese Reihe ist das wahrhafte Geisterreich, das einzige Geisterreich, das es giebt; — eine Reihe, die nicht eine Vielheit, noch auch eine Reihe bleibt, als Aufeinanderfolge, sondern eben im Sichselbsterkennen, sich zu Momenten des Einen Geistes, zu dem Einen und demselben gegenwärtigen Geiste macht. Und dieser lange Zug von Geistern sind die einzelnen Pulse, die er in seinem Leben verwendet; sie sind der Organismus unserer Substanz. Auf sein Drängen — wenn der Maulwurf im Innern fortwühlt — haben wir zu hören, und ihm Wirklichkeit zu verschaffen; — sie sind ein schlechthin nothwendiger Fortgang, der nichts als die Natur des Geistes selbst ausspricht, und in uns Allen lebt. Ich wünsche, daß diese Geschichte der Philosophie eine Aufforderung für Sie enthalten möge, den Geist der Zeit, der in uns natürlich ist, zu ergreifen, und aus seiner Natürlichkeit, d. h. Verschlossenheit, Leblosigkeit hervor an den Tag zu ziehen, und — jeder an seinem Orte — mit Bewußtseyn an den Tag zu bringen.

Für Ihre Aufmerksamkeit, die Sie mir bei diesem

möge! Ich wünsche Ihnen, recht wohl zu leben.

(Geschlossen den 22. März, 1817; den 14. März, 1818; guſt, 1819; den 23. März, 1821; den 30. März, 1824; 1828; den 26. März, 1830.)



Stanford University Libraries
Stanford, California

Return this book on or before date due.